

مَجَازُ أَهْلِ الْأَصُولِ

مباحث القطع

تقريرا من مؤلفات شيخنا المحقق آية الله العظمى
الشيخ السيد محمد باقر المجلسي (ق)

مترجم من تأليف
مؤلفه الأفاضل آية الله العظمى

دار المعارف للكتاب
بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جواهر الاصول: تقارير بحث محمد باقر الصدر

كاتب:

محمد باقر صدر

نشرت في الطباعة:

دار التعارف للمطبوعات

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٣	جواهر الاصول: تقريرات بحث محمد باقر الصدر
١٣	اشاره
١٣	اشاره
١٦	[رساله]
١٧	المقدمه
١٩	المباحث العقليه
١٩	اشاره
٢٣	الجهه الأولى: فى المقسم
٢٣	اشاره
٢٣	النقطه الأولى: فى شمول المقسم لغير البالغ
٢٥	النقطه الثانيه: فى شمول المقسم لغير المجتهد
٢٥	اشاره
٢٦	تحليل عمليه الافتاء
٢٦	اشاره
٢٧	المقام الثانى
٢٨	المقام الثالث
٣٣	المقام الأول
٣٨	الجهه الثانيه: فى البحث عن الملتفت اليه و هو الحكم
٣٨	اشاره
٣٩	التحقيق حول تقسيم الشيخ الانصارى:
٤٠	الجهه الثالثه: فى البحث عن متعلق الحكم
٤٠	اشاره

- هل يقع الشك فى الحكم الظاهرى موضوعا للأصول غير التنزيليه؟ ٤١
- القطع ٤٥
- اشاره ٤٥
- و يقع الكلام فى امور: ٤٧
- الامر الاول: ٤٧
- اشاره ٤٧
- حجيه القطع ٤٧
- الجهه الأولى: فى أنه حجه أم لا؟ ٤٧
- الجهه الثانيه: فى حجيه القطع للجعل ٤٩
- الجهه الثالثه: فى منع الشارع عن العمل بالقطع ٤٩
- اشاره ٤٩
- التحقيق فى المقام ٥٢
- الأمر الثاني: الكلام فى التجرى: ٥٧
- اشاره ٥٧
- المقام الأول ٥٧
- اشاره ٥٧
- الوجه الأول: [هو شمول أدله الأحكام الواقعيه له] ٥٧
- الوجه الثاني: [أن يقال: ان الفعل المتجرى به قبيح عقلا بأحد] ٦٠
- اشاره ٦٠
- تذنيب: ٦٦
- الوجه الثالث: من الوجوه التى استدل بها على حرمة التجرى هو: ٦٨
- الوجه الرابع: من الوجوه التى استدل بها على حرمة التجرى شرعا هو: ٧٢
- اشاره ٧٢
- أما البحث الأول: [فالاخبار الداله على ان الانسان يعاقب بقصد السوء و يحاسب عليه ...] ٧٣

- ٧٤ و أما البحث الثاني: [فقد جمع السيد الاستاذ بين الطائفتين بحمل ما دل على ان الانسان يعاقب على ...]
- ٧٥ المقام الثاني
- ٧٥ اشاره
- ٧٩ [أدله صاحب الكفايه]
- ٧٩ اشاره
- ٧٩ الوجه الأول: [إن ما يتصف بالحسن و القبح لا بد ان يكون ...]
- ٨٣ الوجه الثاني: [أن الفعل المتجرى به لا يكون قبيحا بعنوان ...]
- ٨٤ الوجه الثالث: [انه لا يوجد في مورد التجري فعل اختياري أصلا ليتصف ...]
- ٨٥ الوجه الرابع: [انه في مورد انقاذ العبد للغريق بتخييل انه ...]
- ٨٦ تنبيه:
- ٨٧ المقام الثالث في كون المتجرى مستحقا للعقاب
- ٨٧ اشاره
- ٨٨ [أدله الاستحقاق]
- ٨٨ أولها: [ما نسبه المحقق النائيني (ره) الى السيد الميرزا الشيرازي الكبير، على ...]
- ٨٩ ثانيها: [هو المقدمه الرابعه من برهان الميرزا الشيرازي الكبير ...]
- ٩٠ ثالثها: [ما يوجد في رسائل الشيخ الاعظم (ره) ...]
- ٩١ تنبيهات
- ٩١ اشاره
- ٩١ التنبيه الأول: [قلنا في اول البحث: إن مخالفه التكليف المنجز ...]
- ٩٢ التنبيه الثاني: [انا ذكرنا سابقا انهم تخيلوا أن الحسن و القبح في باب التجري ...]
- ٩٥ التنبيه الثالث: [ذكر المحقق العراقي ثمره للبحث عن قبح التجري، و هي ...]
- ٩٩ الأمر الثالث و فيه جهتان:
- ٩٩ اشاره
- ٩٩ الجبهه الأولى: في أقسام القطع

- ١٠٧ الجبهه الثانيه: فى قيام الامارات و الأصول مقام القطع
- ١٠٧ اشاره
- ١٠٧ المقام الأول: قيام الامارات و الأصول مقام القطع الطريقي المحض
- ١١٦ المقام الثاني: قيام الامارات و الأصول مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيه
- ١١٦ اشاره
- ١٣٧ البحث الأول: فيما هو الممكن من أسنه الحجيه المترتب عليها المنجزيه و المعذريه،
- ١٤٢ البحث الثاني: [بعد الفراغ عن مقام الثبوت و إثبات أن جميع السنه الحجيه من المنجزيه و المعذريه و الطريقيه و ...]
- ١٤٢ اشاره
- ١٤٤ الطائفه الأولى: ما دلّ على حجيه الخبر بالملازمه و بالدلاله الالتزاميه،
- ١٤٥ الطائفه الثانيه: ما يكون مجملاً من حيث النتيجة،
- ١٤٥ الطائفه الثالثه: ما يكون مناسباً للحكم التكليفى و لا يكون مناسباً للطريقيه،
- ١٤٦ البحث الثالث: و هو ان اللسان الذى ثبت فى البحث الثانى و هو مقام الاثبات من السنه الحجيه،
- ١٤٦ اشاره
- ١٥٤ قيام الأصول مقام القطع
- ١٥٥ قيامها مقام القطع الموضوعى
- ١٥٩ الأمر الرابع: أخذ القطع فى موضوع الحكم
- ١٥٩ اشاره
- ١٦٦ المقام الاول [فى أخذ القطع بحكم شرطاً فى ذلك الحكم]
- ١٧٦ المقام الثانى [فى أخذ القطع بحكم مانعاً من ذلك الحكم]
- ١٧٦ اشاره
- ١٨٠ تذييل [فى ما يجرى فى الظن من الصور المتقدمه]
- ١٨٠ اشاره
- ١٨١ الاعتبار الأول: انقسامه الى طريقي و موضوعى على وجه الصفتيه و على وجه الكاشفيه و الطريقيه
- ١٨٢ الاعتبار الثانى: انقسامه الى كونه تمام الموضوع أو جزء الموضوع،

- ١٨٣ الاعتبار الثالث: انقسام القطع الموضوعى الى كونه موضوعا لخلاف متعلقه أو ضده أو مثله أو نفسه،
- ١٨٦ الموافقه الالتزاميه
- ١٨٦ اشاره
- ١٨٦ والكلام فى المقام يقع فى جهتين:
- ١٨٦ [فى تقريب وجوبها بملاك امتثال احكام المولى و غيره]
- ١٨٧ [حكم الاحتمال على التقريبيين المتقدمين]
- ١٨٩ فى جواز اتباع حكم العقل فى الاحكام الشرعيه
- ١٨٩ اشاره
- ١٨٩ المقدمه الأولى: فى تحقيق ما هو محل النزاع فى المقام،
- ١٩٠ [بيان استنباط حكم شرعى من الدليل العقلى]
- ١٩٠ اشاره
- ١٩٤ المرحلة الأولى: فى دعوى عدم جواز التعويل على الأدله العقليه من ناحيه القصور بحسب عالم الجعل،
- ١٩٨ و أما المرحلة الثانيه: من الكلام و هى: دعوى عدم جواز الاعتماد على الدليل العقلى من ناحيه قصور عالم الاستكشاف،
- ١٩٨ اشاره
- ٢٠٠ الفرق بين اليقين الأصولى و اليقين المنطقى
- ٢١٧ [الكلام مع الأخباريين بلحاظ العقل العملى]
- ٢١٧ اشاره
- ٢١٧ [فى العقل العملى نفسه]
- ٢١٧ اشاره
- ٢١٨ الموقف النقضى
- ٢٢٦ الموقف الحلى
- ٢٢٦ اشاره
- ٢٢٧ [اصل ادراك الحسن و القبح العقليين]
- ٢٣٠ [فى علاقه بين الحسن و القبح و المصلحه و المفسده]

- ٢٣٠ اشاره
- ٢٣٠ الاحتمال الأول: [الارتباط بالمصلحة الشخصية]
- ٢٣١ الاحتمال الثاني: [الارتباط بنوع معين من المصلحة الخاصة]
- ٢٣٢ الاحتمال الثالث: [الارتباط بالمصالح العاجله]
- ٢٣٩ الجبهه الثالثه [مدى حقانيه هذا الادراك العقلي]
- ٢٣٩ اشاره
- ٢٤٠ المقام الاول [فى تصوير المدعى و بيان مرجعه]
- ٢٤٩ المقام الثانى [ما يبرهن به على بطلان]
- ٢٥١ المقام الثالث [فى المواقف من هذا المدعى]
- ٢٦٠ المقام الثانى فى الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع
- ٢٦٦ المرحله الثالثه: هى دعوى قصور الدليل العقلي بحسب عالم الحجيه بمعناها الاصولى أى المنجزيه و المعذريه
- ٢٦٦ اشاره
- ٢٦٧ الجبهه الأولى: فى استحاله المدعى فى التقريب الأول
- ٢٦٩ الجبهه الثانيه: [البحث الاثباتى لمدعى الاخبارى]
- ٢٦٩ اشاره
- ٢٧٢ التنبيه الأول: فى قطع القطع
- ٢٧٦ التنبيه الثانى: فى مخالفه العلم التفصيلى
- ٢٧٦ اشاره
- ٢٧٦ الفرع الأول [فى درهمى الودعى]
- ٢٧٦ اشاره
- ٢٧٦ [الصوره الاولى: حاله الاختلاط قبل ضياعها]
- ٢٨٨ [الصوره الثانيه: حاله عدم الاختلاط]
- ٢٨٩ الفرع الثانى [فى كتاب البائع]
- ٢٨٩ اشاره

- ٢٩٠ الجبهه الأولى: كون المقام من موارد التحالف مبنى على اصل فى باب القضاء لا بد من تنقيحه فى كتابه
- ٢٩١ الجبهه الثانيه: [فى الانفساخ الظاهرى]
- ٢٩٢ الجبهه الثالثه: [فى الانفساخ الواقعى]
- ٢٩٥ الجبهه الرابعه: و هى كيفيه جواب الاخبارى
- ٢٩٥ الفرع الثالث [فى الجنابه المردد بين الشخصين]
- ٢٩٦ الفرع الرابع [فى الاختلاف بين الهبه و البيع]
- ٣٠٢ الفرع الخامس [الاقرار بالعين الواحده لشخصين]
- ٣٠٤ العلم الاجمالى
- ٣٠٤ اشاره
- ٣٠٦ [العلم الإجمالى فى مرحله التكليف]
- ٣٠٦ اشاره
- ٣٠٨ و ينبغى فى المقام المنع عن توهمات:
- ٣٠٨ [الأول: لا تفصيل بين الشبهه الحكيمه و الموضوعيه]
- ٣٠٩ [الثانى: ليست كل العلوم الاجماليه من القسم الثانى]
- ٣٠٩ [الثالث: الخلط بين العلم الاجمالى و العلم التفصيلى]
- ٣١٠ العلم الاجمالى فى مرحله الامتثال:
- ٣١٩ تنبيهات
- ٣١٩ بقى التنبيه على أمور:
- ٣١٩ الأمر الأول:
- ٣٢٢ الأمر الثانى:
- ٣٢٦ فهارس
- ٣٢٦ فهرست الآيات
- ٣٢٦ فهرست الروايات
- ٣٢٨ فهرست الأعلام

٣٢٨	(١) الأنبياء و الأئمة
٣٢٨	(٢) الأسماء و الألقاب
٣٣٠	(٣) الكنى
٣٣١	فهرست الكتب
٣٣٢	فهرست الطوائف و الفرق
٣٣٣	فهرست المصادر
٣٣٦	فهرست المحتويات
٣٤٦	فهرست الفهارس
٣٤٧	تعريف مركز

جواهر الاصول: تقریرات بحث محمد باقر الصدر

اشاره

سرشناسه: صدر، سيد محمد باقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹ م.

عنوان و نام پديد آور: جواهر الاصول: تقریرات بحث محمد باقر الصدر / محمد ابراهيم الانصاري.

مشخصات نشر: بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق. = ۱۹۹۰ م. = ۱۳۶۹.

مشخصات ظاهري: ۳۲۷ ص.

يادداشت: عربي.

يادداشت: نمايه.

يادداشت: كتابنامه: ص. ۳۱۹؛ همچنين به صورت زير نويس.

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: انصاري، محمد ابراهيم

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ص ۴ ج ۶ ۱۳۶۹

شماره كتابشناسي ملي: م ۸۱-۲۱۶۸۲

ص: ۱

اشاره

ص: ٤

[رساله]

بسم الله الرحمن الرحيم

حضره الرفيق المعظم و الأخ العزيز حجه الاسلام العلامة الجليل آقاى شيخ محمد ابراهيم الانصارى دامت أطفاه.

بعد سلام و شوق بقدر ما أحمله لكم من حب و تقدير و إعجاب أخبركم عن وصول رسالتكم الكريمة التى كنت - علم الله - أترقبها و أتطلع اليها يوماً بعد يوم لأطمئن على صحتكم الغالية و راحتكم التى هى شرط من شروط راحتى، و تحقيق الاهداف الشريفه فى التبليغ و التوجيه و الهدايه، و قد تلقيت رساله الكريمة فى هذا اليوم عصراً، و هى تبشر عن جميع ذلك، فحمدت الله و شكرته على عظيم نعمه و آلائه و سرنى جداً بقاءكم فى تهران، و تهيأ المجال الكافى لكم هناك، فانه انسب و فوائده الدينيه اكثر و لكى يعلم كل من ينبغى أن يعلم ان من كان مع الله كان الله معه و ان العلم و الاخلاص فى العمل رأسمال لا يدانيه أى رأسمال آخر أسأل الله ان يقر عيوننا بروجوعكم و اجتماع الشمل و انتم على افضل ما نحب و تحبون.

اما الاحوال هنا فكما تعهدون، و صحتى بخير، و كان من المقرر تقريباً أن نشرع فى بحث المنطق الذاتى فى عشره محرم، و لكن عده صدف، أحدها مجىء آقاى موسى و غير ذلك اوجب عدم تحقق ذلك، و قد استأنفنا فى هذا اليوم البحث التحصيلى الاعتيادى.

سلامى على آقاى عبادى و على آقاى شهابى اذ اجتمعتم به مره أخرى و الرفقاء جميعاً يسلمون عليكم سلاماً مفصلاً، و السلام عليكم أولاً و آخراً.

محمد باقر الصدر

١٤ محرم الحرام

١٣٨٥

ص: ٥

المقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على أشرف الأنبياء و خاتم المرسلين محمد و آله الطيبين الطاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين.

أما بعد ...

فانه لما كان علم أصول الفقه من أهم العلوم الشرعيه و أدقها، و يحتاج اليه الفقيه فضل احتياج في عمليه استنباط الأحكام الشرعيه لمواكبه ما استحدث في هذا العصر من وقايح و أحداث تحتاج إلى بيان رأى الشارع المقدس فيها، كما و يحتاجه طلبه العلوم الدينيه في فهم ما بين أيديهم من فتاوى و أحكام.

و لما كان أستاذنا الأجلّ الفقيه الشهيد السعيد آيه الله العظمى و مجدد علوم آل البيت في القرن العشرين الحاج السيد محمد باقر الصدر رضوان الله تعالى عليه خرّيت هذه الصناعه و جهبذ هذا العلم العميق، حيث سبر أغواره، و غاص في أعماقه يلتقط الدرر و ينظم اللآلئ الباهظه في مجلس درسه الشريف و قد كان ألقى علينا في سنه ١٤٨٣ للهجره بحثاً دقيقه تحتوى على مطالب شيقه رائقه، و تشتمل على نكات خفيه رائعه في باب القطع، و هو من أهم أبواب علم الأصول ان لم يكن أهمها على الاطلاق، و قد تشرفنا بحضور بحثه الشريف، و نلنا فخر التقاط درره الباهره و كرامه تدوين كلماته الفاخره، و جمعناها في كرايس بانتظار أن تسنح الفرص لعرضها و تقديمها جاهزه لطالبها رأينا أنه من الضروري في هذا الوقت و بعد مرور ما يربو على عقد و نصف على رحيل هذا الحبر العلامه أن نضع بين أيدي

ص: ٦

العلماء الأفاضل و الطلبة الأعزاء هذه البحوث القيمة لما فيها من ميزات لا تكاد توجد في ما نشر سابقاً من تقارير بحوثه، و ذلك لأن ما بين يديك عزيزى القارئ هو زبده أفكاره و تحقيقاته التى ألقاها فى دوره الأولى من دوراته الأصوليه حيث كان اهتمامه بالبحث أكثر، و تفرغه له أشد، و كان انشغاله بالأمر الأخرى من سياسيه و اجتماعيه و من أمور المرجعيه و لوازمها أقل، لذلك ضمّن تلك دوره مطالب و أفكار لا يمكن أن تصدر إلا عن ذهن صافٍ و فكر عميق وبال مرتاح و قريحه خصبه، و كان السابق فى طرق أبوابها و المبادر لكشف اللثام عن فرائدها و إلى اكتشاف غرائبها و نيل قصب السبق فى تحرير مطالبها، فرضوان الله تعالى عليه حياً و ميتاً، و جزاه الله عن الاسلام و أهله خير الجزاء.

و نحن إذ نقدم لكم ما فهمناه و استوعبناه و حررناه فى مجلس درسه من غزير بحوثه و نير أفكاره نرجو لكم كامل الاستفادة، و نأمل منكم الغضّ و المسامحه، فان الكمال لله وحده و الله من وراء القصد.

الراجى عفوه ربه الرحيم

محمد ابراهيم الانصارى

الخامس من شهر صفر المظفر / ١٤١٥ هـ -

ص: ٧

المباحث العقلية

اشاره

ص: ٩

قال (قدس سره): اعتاد السيد الاستاذ (قدس سره) على بيان مراتب للقواعد الأصولية رباعياً.

فقال: إن لها أربع مراتب طوليه، لأن المكلف اذا التفت الى الاحكام الشرعيه:

فإما أن يحصل له العلم بها وجداناً، فلا بد له من العمل على طبقه.

و إما أن يحصل له الظن المعتبر شرعاً بها، فيعمل على طبق ظنه.

و إما أن يحصل له الشك، فلا بد له من الرجوع الى الوظيفة العمليه الشرعيه فعلاً إن كان، و إلا فيرجع الى الوظيفة العمليه العقلية و إلى الأصول العقلية لا الشرعيه.

و المراتب الأربع عنده طوليه، فما دامت الرتبة الأولى موجوده فلا يمكن الرجوع الى المرتبه الثانيه، و هكذا.

و لكن هذا الكلام، مضافاً الى الاشكال فى داخله، يبتنى على مبنى لا يمكن المساعده عليه، فانه مبنى على وجود الجامع بين القواعد الأصوليه، و قد ذكرنا فى أول الدوره أنه لا جامع بينها، مضافاً إلى أن تقسيم القواعد الى المراتب الأربع و الحكم بطوليتها لا يخلو عن اشكالات لا يهمننا التعرض لها مع عدم المساعده على المبنى، إلا أننا نتعرض لواحد منها من باب المثال. فما ذكره (قدس سره) من أنه لا يرجع الى الأصول العقلية، أى المرتبه الرابعه، إلا بعد عدم وجود المرتبه الثالثه، أى الأصول الشرعيه، ليس بتام.

و ذلك لأنه فى موارد العلم الاجمالي، بناء على كون العلم عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه لا مقتضياً له، لا تصل النوبه الى الأصول الشرعيه مع حكم العقل

ص: ١٠

بوجوب الاحتياط.

توضيح ذلك: إن في موارد العلم الاجمالي حكيمين؛ أحدهما حرمة المخالفه القطعيه، ثانيهما وجوب الموافقه القطعيه، أما حرمة المخالفه القطعيه فهو مقتضى منجزيه العلم الاجمالي، و هو خارج عن محل كلامنا، و أما وجوب الموافقه القطعيه، ففيه مبدئان: أولهما: ان العلم يكون موجباً للتنجيز بنحو تجب معه الموافقه القطعيه الذي يسمى بمبنى العليه لكون العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه.

ثانيهما: أن العلم يكون مستدعياً لذلك مقتضياً له، بمعنى أنه يستدعي وجوب الموافقه القطعيه ما لم يمنع مانع، أما إذا منع مانع من ذلك، كما إذا رخص الشارع بارتكاب أحد الأطراف فلا يكون مستدعياً له، فلو أمكن جريان البراءه الشرعيه في أحد الأطراف، و لم يكن معارضاً بجريانها في الطرف الآخر يكون موجباً لوجوب الموافقه القطعيه، لا أنه يقتضى ذلك بنحو العليه التامه بحيث لا يمكن انفكاك المعلول عن علته التامه.

و على هذا، فلو كان العلم الاجمالي موجباً للوجوب بنحو العليه التامه لا تصل النوبه الى الأصول الشرعيه، بل يجب الاحتياط بحكم العقل، فما ذكره من أن الأصول العقلية في الرتبة المتأخره عن الأصول الشرعيه، ليس بتام.

و يقع البحث في ثلاث جهات:

ص: ١١

الجهة الأولى: فى المقسم**اشاره**

و نتعرض فيها لنقطتين:

النقطة الأولى: فى شمول المقسم لغير البالغ

قال الشيخ الأعظم (ره) فى بيان أبواب كتابه «الرسائل»:

إن المكلف إذا التفت الى الأحكام الشرعية فإما أن يحصل له العلم بها و القطع، و إما أن يحصل له الظن، و إما أن يحصل له الشك. فإن حصل له القطع لا- بد له من العمل على قطعه، و إن حصل له الظن لا بد له من الرجوع الى الإمارات الظنية المعتبره شرعاً، و ان حصل له الشك فان كان لشكه حاله سابقه يبنى عليها، و إلا يرجع الى الأصول الشرعية و العقلية (١).

و ذكر المحقق الخراسانى (قدس سره) تصريحاً فى حاشيته على الرسائل، على ما أذكر، و إيماء فى الكفايه أن المراد من المكلف البالغ الذى وضع عليه القلم، لا- خصوص من تنجز عليه التكليف، و أن المشتق لا بد من مبدأ الاشتقاق فيه، فحينئذ لا يمكن جعل المكلف مقسماً لما ذكر من الأقسام؛ اذ بينها من لم يكن عليه تكليف، أو لم ينجز عليه، كما فى الأحكام التى تختص بالمقلد و لا مساس لها

١- الرسائل، الشيخ الأنصارى، ص ٣.

ص: ١٢

بالمجتهد (١).

و كيفما كان فالمفروغ عنه فيما بينهم اعتبار البلوغ فى المقسم مع أنه لا اختصاص له فى البالغ، بل يعم البالغ وغيره، فإن الشبهات الحكيمه التى يكون الانقسام بالنسبه اليها يعم غير البالغ أيضاً، و يكون للقطع و الظن و الشك بالنسبه الى غير البالغ - و المراد به الصبى الرشيد المميز - أثر فيها فى موارد.

أحدها: فى الشبهه الحكيمه كما اذا التفت الصبى الى البلوغ، و انه هل يحصل باكمال أربع عشره سنه و الدخول فى الخامسه عشره؟ أو يحصل باكمال الخامسه عشره؟ فلو قطع بأحد الطرفين يعمل على طبق قطعه، و لو ظن باحدهما ظناً معتبراً شرعاً يكون حجه له، و أما اذا شك فى ذلك فاطلاقات أدله التكليف تكون شامله له، و بالنسبه الى دليل التخصيص، و هو رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم يكون من قبيل دوران الأمر فى المخصص المنفصل بين الأقل و الأكثر، فيوجب اجمال المخصص على ما ذكرنا فى بحث العموم، و ان لم يكن هناك اطلاق فلا بد له من الرجوع الى الأصول الشرعيه، أو العقليه.

ثانيها: الشبهه المفهوميه الحكيمه كما اذا التفت الى الانبات المجعول حداً للبلوغ، و شك فى مفهومه، فتجرى فيه الاقسام بعينها، فلو لم يحصل له القطع أو الظن المعتبر، و بقى على شكه يكون اطلاق أدله التكليف شاملماً له، إلا- أن الشك فى مفهوم الانبات و هو حد البلوغ يوجب دوران الأمر فى المخصص المنفصل بين الأقل و الأ-كثر، و هو موجب للاجمال، فان لم يكن له اطلاق فلا بد له من الرجوع الى الأصول العمليه المجعوله للشاك و هى البراءه و الاستصحاب.

ثالثها: ما اذا علم بشمول أدله التكليف له، و عدم خروجه عنها يقيناً، كما فى الأحكام التى يستقل بها العقل و يكون الحكم الشرعى مستفاداً فى موردها من حكم العقل، كما فى حرمه القتل بالنسبه الى النفس المحترمه، فان الصبى المميز الذى لم

١- كفايه الأصول، المحقق الخراسانى، المقصد ٦، ص ٢٥٧ ط. آل البيت.

ص: ١٣

يبلغ قبل بلوغه بيومين يعلم بأن أدله حرمه قتل النفس شامله له و لم يخرج عنها تخصيصاً، فلا بد له من حصول المؤمن. هذه هي النقطة الأولى.

النقطة الثانية: في شمول المقسم لغير المجتهد

اشاره

و أما النقطة الثانية و هي أن المقسم هل يختص بالمجتهد أو يعم المجتهد و غيره؟ فيكفينا في اثبات عموميته و شموله للمقلد أيضاً إثبات أن يترتب على المقلد بقطعه و ظنه و شكه أثر و لو على نحو الموجه الجزئية، و لا يلزم أن يكون لها أثر في جميع الموارد، و اثبات الاثر بنحو الموجه الجزئية بمكان من الامكان، و ذلك لأن المقلد اذا قطع بالحكم الشرعي الواقعي لا بد له من العمل على طبق قطعه، كما ان المجتهد كذلك، فلا فرق بينهما. إذا لم يحصل له القطع لا بد له من العمل على الامارات و الطرق الظنيه المجعوله من قبل الشارع، كما في المجتهد.

نعم، هناك فرق بينهما، و هو أن الطرق و الامارات الظنيه كثيره بالنسبه الى المجتهد كخبر الواحد و أمثاله، و أما بالنسبه الى المقلد فالطريق منحصر بفتوى المجتهد، فلا يمكن له الرجوع إلى غيره من الامارات كخبر الواحد مثلاً، و ذلك لا من جهة عدم شمول ادله الحجية للمقلد، بل من جهة عدم تحقق شرط الرجوع الى الخبر فيه، لان الشرط فيه أن يكون الشخص فاحصاً، فخير الواحد حجه لمن فحص عن المعارض، و كذا الظهور حجه عن المخصص و المقيد، و الفحص وظيفه المجتهد، و العامى لا يكون قادراً عليه.

و على هذا فان حصل له القطع بفتوى المجتهد فهو، و إلا يرجع الى الظن المعبر ان كان، و الا، أى و إن لم يكن هناك قطع بالفتوى و لا- طريق ظنى معتبر، بل بقى شاكاً في فتواه يرجع الى ما مستقل به عقله من الاحتياط و غيره، فثبت أنه يكفيها في المقام الموجه الجزئية.

نعم، هناك بحث مستقل لم نر من بحثه فينا، و هو البحث عن كيفية افتاء المجتهد للمقلد، فنيحث عنه و يكون بحثاً تأسيسياً منا، و نجعل عنوانه تحليل عمليه

ص: ١٤

الافتاء أى افتاء المجتهد للمقلد.

تحليل عمليه الافتاء**اشاره**

هناك مشكله عويصه لا- بد من التخلص منها، و هى فيما اذا قطع المجتهد بالحكم الواقعى و وصل إليه، لا مانع له من الافتاء للمقلد فيكون ذلك من رجوع الجاهل الى العالم و أهل الخبره، كما هو سيره العقلاء فى بقيه الموارد و الأمور العرفيه، فالمريض يرجع الى الطبيب فى مرضه لأنه ذو خبره فى ذلك الفن، هذا فى الاحكام الواقعيه التى يشترك فيها العالم و الجاهل.

و أما فى الاحكام الظاهريه فحيث إنها مختصه بالعالم و المجتهد لانه الفاحص و الذى يقدر على الفحص دون غيره، فان المجتهد قادر على الفحص عن المعارض للخبر فى بابه، و عن المخصص و المقيد فى باب ظهور الخبر فى العموم او الاطلاق فيكون شرط حجيجه الخبر متحققاً فى المجتهد دون المقلد، و كذا فى باب الأصول العمليه فان موضوعها «من فحص و لم يجد دليلاً فشك و تحير»، يجرى فى حقه البراءه و الاستصحاب و غيرهما من الاصول، و هو المجتهد دون المقلد، فانه غير قادر على الفحص عن الدليل، فالاحكام الظاهريه مختصه بالمجتهد و لا تشمل المقلد، حينئذ يقع الاشكال فى انه كيف يجوز للمقلد الرجوع الى المجتهد؟ و كيف يمكن للمجتهد الافتاء للعامى؟ مع أن الحكم الظاهرى مختص به و لا يشمل العامى، فلا يكون من قبيل الموارد التى يرجع الجاهل فيها الى أهل الخبره و يكون الحكم فيها مشتركاً بين العالم و الجاهل، و يزيد الاشكال وضوحاً فيما اذا كان الحكم الذى يفتى به المجتهد للمقلد غير مرتبط بالمجتهد أصلاً، بل يكون من الأحكام المختصه بالمقلد، كما اذا افتى بمسائل الحيض و النفاس، و لا بد فى التخلص عن الاشكال و الجواب عنه من التكلم فى مقامات ثلاثه:

المقام الأول: البحث عن أن أدله الأحكام الظاهريه هل تشمل المقلد ايضاً؟ أم هى مختصه بالمجتهد؟

المقام الثانى: البحث عن أنه على فرض عدم شمول أدله الأحكام الظاهريه

ص: ١٥

للمقلد هل يمكن توجيه افتاء المجتهد فيها للمقلد على طبق القاعده أم لا؟

المقام الثالث: فى البحث عن انه على فرض عدم شمول ادله الأحكام الظاهريه للمقلد، و عدم امكان توجيه افتاء المجتهد فيها للمقلد على طبق القاعده، لا بد من استفاده خصوصيه من أدله جواز التقليد يستفاد منها كيفيه جواز رجوع المقلد للمجتهد، فان رجوع المقلد للمجتهد جائز بلا اشكال فى الأحكام الظاهريه.

و البحث انما وقع فى المبرر له و كفيته، و إلا- فلا- كلام فى أصل جوازه، و نتكلم الآن فى المقام الثانى لأن ترتيب البحث توضيحياً هكذا، و ان كان ترتيبه الفنى يقتضى التكلم أولاً فى المقام الأول، و بعده فى المقام الثانى، و بعده فى المقام الثالث، إلا أنا نتكلم أولاً فى المقام الثانى، و بعده فى المقام الثالث، ثم بعد ذلك نتكلم فى المقام الاول.

المقام الثانى

أحسن ما يستفاد من مجموعه كلمات المحققين فى الأبواب المختلفه فى المقام الثانى هو أن يقال: إن أدله الأحكام الظاهريه و إن لم تشمل المقلد فرضاً، بل تختص بالمجتهد، إلا أنه اذا دلت صححه زواره على وجوب السوره فى الصلاه مثلاً، يكون المجتهد بمقتضى أدله حجيه الخبر الواحد عالماً و بصيراً بالواقع، و هو وجوب السوره تعبداً، و ذلك لان الحكم الظاهرى فى باب الامارات هو الحجيه، و أما مؤدى الاماره فهو حكم واقعى لم يؤخذ فى موضوعه الشك، و ان ما اخذ فى موضوعه الشك هو حجيه الاماره لا مؤداها، غايه الأمر أن المؤدى حكم واقعى تعبدى، لا وجدانى فاذا كان المجتهد عالماً و بصيراً بالواقع بمقتضى دليل الحجيه، و كان له كشف للواقع لا- مانع له من ان يفتى العامى بذلك الحكم الواقعى المشترك فيه العالم و الجاهل، و يكون قوله قولاً بعلم لا قولاً بغير علم، فيدخل فى قاعده رجوع الجاهل الى العالم، كما فى سائر الموارد بلا فرق بينها. هذا ملخص ما أفاده المحققون فى المقام لكن متفرقاً.

إلا أنه يرد عليه أولاً: انه لو تم فى باقى الامارات لا يتم فى باقى الأصول

ص: ١٦

العملية لعدم الكشف عن الواقع فيها، وعدم كونها طريقاً إليه، بل هي تعين وظيفه الشاك. في مقام العمل، «فكل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» يعين وظيفه الذى شك في حرمه التتن مثلاً، ولم يجد دليلاً، وبقى متحيراً بعد الفحص عن الدليل، وهو المجتهد دون المقلد لعدم كونه قادراً على الفحص، فالحكم بحليه شرب التتن مختص بالمجتهد فكيف يجوز له ان يفتى للمقلد.

و يرد عليه ثانياً: انه لو تم في باب الامارات فانما يتم على مبنى الكشف و الطريقيه، و هو مبنى الميرزا النائيني (قدس سره)، و لا يتم على مبنى المشهور، كصاحب الكفايه و المحقق الاصفهاني (قدس سرهما) من ان وظيفه الاماره جعل الحكم المماثل، اذ على هذا المبنى غايه ما يستفاد من دليل الحجيه هو الحكم المماثل، و هو لا يكون مشتركاً بين المجتهد و المقلد، بل يختص بالمجتهد فكيف يمكن ان يفتى بذلك الحكم المختص به للعامى.

و يرد عليه ثالثاً: انه مضافاً الى انه لا- يتم في غير الامارات، و مضافاً الى انه لا يتم في الامارات بناء على جعل الحكم المماثل، لا يتم في باب الامارات ايضاً حتى بناء على مبنى الكشف و الطريقيه، و ذلك لان سيره العقلاء في باب رجوع الجاهل الى العالم انما تجرى فيما اذا كان علم العالم حاصلًا عن طريق الصنائه و الفن لا- من أى طريق كان و لو من طريق الرؤيا، فلو رأى شخص المعصوم في المنام فقطع من قوله بجميع الاحكام لا يجوز لغيره تقليده في ذلك لعدم جريان السيره في مثل ذلك، فتحصل انه لو قلنا في المقام الاول باختصاص الاحكام الظاهره بالمجتهد لا يمكن توجيه عمليه الافتاء فنياً في المقام الثانى.

المقام الثالث

و أما المقام الثالث فقد يقال فيه، قد يستفاد من أدله جواز التقليد بان علم المجتهد علم المقلد، و فحصه فحص المقلد تنزيلاً، فالمقلد و ان لم يكن عالمًا بالحكم وجداناً إلا أنه عالم به تنزيلاً بالتعبد الشرعى، فمن ناحيه هذه الخصوصيه المستفاده من أدله جواز التقليد، و هي التنزيل الشرعى يجوز للمجتهد ان يفتى

ص: ١٧

العامى بالاحكام.

ولكن هذا المبنى يختلف عن المبنى الأول، و هو مبنى الطريقيه، من ناحيه انه على مبنى الطريقيه يكون الحكم على طبق القاعده و مشمولاً للسيره العقلانيه كما مر، و اما على هذا المبنى لا يمكن الاستدلال على جواز التقليد بالسيره العقلانيه، بل لا بد من التماس دليل شرعى لفظى أو عقلى كالاجماع ينزل علم المجتهد منزله علم العامى و فحصه بمنزله فحص المقلد، و يرفع يدنا عن السيره العقلانيه التى هى أهم أدله جواز التقليد، و هذا أثر مهم.

و يختلفان ايضاً فى اثر مهم آخر و هو: انه بناء على مبنى التنزيل اذا لم يقطع المجتهد بأعلميه نفسه، و احتمال اعلميه غيره لا يجوز له الافتاء للعامى؛ لانه لم يحرز حينئذ أن علمه يكون بمنزله علم العامى، و فحصه بمنزله فحصه، بل يحتمل ان يكون غيره أعلم، و يكون علم الأ-علم و فحصه بمنزله علم العامى و فحصه بمقتضى وجوب تقليد الأعلم، فيكون اخبار المفضل اخباراً بغير علم، و كذا الحال بالنسبه الى العدالة؛ فما لم يحرز عداله نفسه لا يجوز له الافتاء، كما انه لا يجوز للعامى تقليده ما لم يكن محرراً لعدالته و أعلميته أو ما يشابه الأعلميه.

و هذا بخلاف مبنى الطريقيه فانه يجوز فيه للمجتهد ان يفتى للعامى و إن لم يحرز أعلميه نفسه، و احتمال اعلميه غيره؛ لانه حينئذ يفتى بالحكم الواقعى الذى يشترك فيه العالم و الجاهل، و لا يكون من شرائط العمل بالواقع ان لا يكون رأى الأعلم مخالفاً، و لا يكون احتمال اعلميه الغير مانعاً عن الافتاء، كما انه يجوز للعامى تقليد هذا المجتهد اذا اعتقد اعلميته. فهذان الاثران، و هما: جواز افتاء المجتهد فى صوره عدم قطعه بأعلميه نفسه، و جواز تقليد العامى له اذا ثبت عند العامى أعلميته، مترتبان على مبنى الطريقيه، كما أنهما مترتبان على العلم الوجدانى من المجتهد بالواقع بلا كلام و لا إشكال.

و هناك مبنى متوسط بين هذين المبنيين، أى مبنى الطريقيه و مبنى التنزيل و هو: ان يجعل فتوى المجتهد فى مسأله محققاً لموضوع جواز التقليد فى مسأله

ص: ١٨

اخرى، كما اذا علم المجتهد نجاسه الماء المتغير بالنجاسه بالعلم الوجدانى، فيجوز للمقلد تقليده فى هذه المسأله، فاذا زال تغيره يشك فى زوال النجاسه و عدمها فيستصحب المجتهد، و كذا العامى نجاستها، أما المجتهد فلتحقق أركان الاستصحاب، و هو اليقين السابق و الشك اللاحق بالنسبه اليه، و أما المقلد فانه و إن لم يكن له يقين وجدانى بالنجاسه سابقاً إلا أنه يقلد المجتهد فى الحكم بكون التغير موجباً لنجاسه الماء فيحقق له اليقين السابق بالنجاسه، و يشك الآن ببقائها، فيتم بالنسبه اليه ايضاً أركان الاستصحاب، فيجرى فى حقه.

و هذا المبنى أحسن من المبنى الثانى، و هو مبنى التنزيل، من وجه، و مثله من وجه، و أسوأ منه من وجه.

أما انه احسن منه: فمن جهه انه مثل مبنى الطريقيه فى كونه على طبق القاعده، فتجرى فيه السيره العقلانيه لعدم احتياجه الى خصوصيه زائده تستفاد من ادله جواز التقليد، بل يكون تقليد المجتهد فى مسأله موجباً لجوازه فى بقيه المسائل، و تكون المسأله الأولى فى أول السلسله، و هذا بخلاف مبنى التنزيل فانه يحتاج الى دليل التنزيل لأن ينزل علم المجتهد منزله علم العامى.

و أما انه مثل المبنى الثانى: فمن جهه انه فى هذا المبنى ايضاً اذا لم يحرز المجتهد اعلميه نفسه، بل احتمال اعلميه غيره لا يجوز له الافتاء للعامى، كما ان العامى ايضاً اذا لم يثبت عنده اعلميه ذلك المجتهد لا يجوز له تقليده، و كذا الحال فى العداله.

و الوجه فى ذلك: ان المجتهد اذا لم يقطع بأعلميه نفسه و احتمال اعلميه غيره لا- يحرز بأن علمه بنجاسه الماء المتغير حجه على العامى، بل يحتمل ان يكون علم غيره، و هو الأعلم، حجه عليه، فلا يتحقق اركان الاستصحاب بالنسبه الى العامى كى يفتيه به ويحكم ببقاء النجاسه فى فرض زوال التغير.

و أما انه أسوأ من مبنى التنزيل: فمن جهه انه لو كان هناك اثر يترتب على علم العامى يكون العامى عالماً على مبنى التنزيل و لو بالتنزيل و التعبد الشرعى، و اما على

ص: ١٩

المبنى الأخير فلا- يكون عالماً تنزيلاً ايضاً، بل هو مقلد للعالم. و تظهر الثمره فى العلم الاجمالى بناء على مبنى عليه، و أن العلم الاجمالى عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، فانه على مبنى التنزيل اذا علم المجتهد بنجاسه احد الإناءين يكون علمه علم المقلد، و فحصه فحص المقلد، و موجباً لوجوب الموافقه القطعيه عليه، و هذا بخلاف المبنى الثالث فان علم المجتهد لا يكون فيه علم العامى لا وجداناً و لا تعبداً، فلا يكون موجباً لوجوب الموافقه القطعيه عليه.

هذه هى المباني الموجوده فى المقام، فان ثبت فى المقام الأول أن الأحكام الظاهرية تعم المجتهد و المقلد فلا تصل النوبه الى هذه المباني و إلا فان تم المبنى الأول و هو مبنى الطريقيه و الكاشفيه فهو، و الا، فيعين المبنى الثالث، و ذلك لأن المبنى الثانى، و هو مبنى التنزيل، و ان كان موافقاً لارتكاز المتشرعه لأن المرتكز فى اذهانهم ان عمل المجتهد هو عمل المقلد، إلا أن هذا الارتكاز لا يكون حجه و موجباً لتعيين هذا المبنى و اثباته، بل يتوقف اثباته على أمرين:

أحدهما: أن أدله جواز التقليد شامله للتقليد فى الأحكام الظاهرية.

الثانى: أن لا- يكون هناك دافع عن الاشكال إلا الالتزام بمبنى التنزيل و يثبت مبنى التنزيل بدليل الاقتضاء حينئذ، و لكن هذا الأمر الثانى غير تام لوجود المبنى المتوسط فيكون مانعاً عن تماميه دليل الاقتضاء اذ مع وجوده لا ينحصر المبرر لجواز الافتاء و شمول أدله جواز التقليد الى المبنى الثانى ليثبت بدليل الاقتضاء.

اتضح مما ذكرنا: انه لا مانع من الافتاء بالنسبه الى الاحكام الواقعيه، و أما الأحكام الظاهرية فلا بد فى توجيه جواز الافتاء فيها من احد المباني المتقدمه:

إما القول بعموميه دليل الأحكام الظاهرية، و شمولها للمجتهد و العامى، و عدم اختصاصها بالمجتهد فى المقام الأول.

و إما القول بمبنى الكشف، و الطريقيه فى المقام الثانى.

و إما الالتزام بمبنى التنزيل، أو المتوسط فى المقام الثالث.

ص: ٢٠

و تمام ما ذكرناه انما كان بالنسبة الى الاحكام المرتبطه بالمجتهد و المقلد، و أما الاحكام التي لا ارتباط لها بالمجتهد، بل تختص بالمقلد كالأحكام المختصة بالنساء، فيجىء فيها الاشكال بعينه، و يجرى فيها جميع المباني المتقدمه إلا- مبنى واحد و هو مبنى الكشف و الطريقيه، و ذلك لأنه فى الأحكام التي يكون لها ارتباط بالمجتهد، قلنا بان دليل الحكم الظاهرى يثبت حجيه الحكم الظاهرى للمجتهد، و يستكشف من الحكم الظاهرى الحكم الواقعى المشترك بين المجتهد و المقلد، فلا- مانع من ان يفتى للمقلد بذلك الحكم الواقعى، و أما فى الحكم الغير المرتبط به فحيث انه لا- اثر لظنه بالنسبه الى نفسه فلا- يمكن اعتبار ظنه قطعاً و علماً، بخلاف الأحكام المشتركه فان لظنه بالواقع من الأحكام الظاهريه فيها اثر بالنسبه اليه فيمكن اعتبار ظنه علماً، و لا يصير هذا الاعتبار لغوا، فاذا كان ظنه علماً باعتبار الشارع يجوز له الاخبار عن الواقع للمقلد، و اما فى الاحكام المختصة بالمقلد فحيث انه لا أثر لظنه بالنسبه اليه فيصير اعتبار ظنه لغوا، فلا يمكن اعتباره، فلا يكون عالماً بالواقع باعتبار من الشارع، و لا يجوز له الاخبار عنه.

و يمكن الجواب عنه بانه لا مانع من اعتبار ظنه حينئذ ايضا علماً فلا يصير لغوا.

اما بحسب مقام الثبوت: فبناء على ان الظن كما يقوم مقام القطع الطريقي يقوم مقام القطع الموضوعى ايضا، و أثره جواز الافتاء للمجتهد حينئذ فلا يكون لغوا، بل يعتبر ظنه علماً بلحاظ جواز الافتاء له.

و أما بحسب مقام الاثبات: فيختلف باختلاف التعبير فى لسان الأدله، فبعض التعبيرات لا تكون شامله له، كصدق العادل، فان الظاهر منه أن لزوم التصديق انما هو بلحاظ الآثار المترتبه على عمل المكلف و المصدق و هو المقلد دون الاثر المترتب بالنسبه للمجتهد، و بعضها يكون شاملاً للآثار المترتبه بالنسبه الى المجتهد، كقوله (عليه السلام): «ما أديا عنى فعنى

ص: ٢١

يؤديان» (١). هذا تمام الكلام فى المقام الثالث.

٥

المقام الأول

و أما المقام الأول: فقد ظهر حاله من طى كلامنا فى المقام الثانى و الثالث و ليس فيه زياده بحث؛ و ذلك لانه:

أما فى الأصول العمليه فتاره يقع البحث فى الفحص و انه مختص بالمجتهد؟ أم يعم المقلد؟ و أخرى فى موضوع الأصل كاليقين السابق و الشك اللاحق فى الاستصحاب و العلم الاجمالى فى الاحتياط و التخير، أما فى الموضوع فلا شك أن اليقين السابق مختص بالمقلد (بالفتح) فانه هو الذى يتمكن من اليقين بالحكم و ان كان المقلد يحصل له الشك ايضاً، و كذا العلم الاجمالى بالحكم من مختصات المقلد (بالفتح) و لا يشمل العامى، و هذا واضح، و أما بالنسبه الى الفحص فهو ايضاً مختص بالمجتهد اذ هو الذى يتمكن منه دون المقلد، إلا أن يقال ان فحص كل شخص بحسبه، و من اساليب الفحص بالنسبه الى المقلد، هو الرجوع الى رساله المجتهد لتمكنه منه.

و أما فى الامارات فيكون الفحص عن المعارض و المخصص فيها ايضاً مختصاً بالمجتهد دون المقلد، لعدم تمكنه منه، إلا أن يقال هنا ايضاً بأن فحص كل شخص بحسبه و فحص العامى انما هو الرجوع الى رساله مقلده، هذا تمام البحث فى المقامات الثلاثه.

و يمكن تحليل عمليه الافتاء فى المقام بالتمسك بالاطلاق المقامى؛ و ذلك بأن يقال: ان هذه النكته، و هى نكته الفرق بين الاحكام الظاهريه و الواقعيه التى صارت منشئاً للشبهه و الاشكال، يكون مغفولاً عنها غالباً حتى بالنسبه الى المجتهدين. و أدله جواز التقليد كقوله تعالى: (لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ) (٢).

١- جامع أحاديث الشيعة باب حجيه أخبار الثقات، ح ١.

٢- سوره التوبه آيه ١٢٢.

ص: ٢٢

دلت باطلاقها على جواز التقليد حتى بالنسبة الى الاحكام الظاهرية. و لو كانت النكته المذكوره دخيله فى الفرق لتنبه الشارع اليها، فمن عدم تنبهه اليها مع كونها مغفولا- عنها غالبا يستكشف انها غير دخيله، و ان اطلاق الأدله يشمل المقام كما فى سائر موارد التمسك بالاطلاق المقامى، فقد تمسك المحقق الخراسانى (قدس سره) بهذا الاطلاق لاثبات عدم دخاله قصد الوجه و التمييز فى الصلاه.

بناء على ما ذكرنا، إذا كان المجتهد مفضولا- و غير أعلم، و كان رأيه مخالفا لرأى الأعلم، و كانت المسأله من المسائل الفنيه التى يحتاج استنباط الحكم فيها الى البرهان العقلى و التأمل الفكرى، كما فى مسأله انقلاب النسبه، قد يقال بأنه لا يجوز للمجتهد الافتاء اصلا؛ و ذلك لان هذا مسلم فى فقه الشيعه، بل لعله فى فقه الاسلام و هو ان المجتهد لا يجوز له الافتاء إلا إذا قطع بالحكم، غايه الأمر ان متعلق قطعه قد يكون حكما واقعيا، و قد يكون حكما ظاهريا و اذا كان المجتهد غير أعلم، و كان رأيه مخالفا لرأى الأعلم، و كانت المسأله من المسائل الفنيه التى تحتاج الى تدبر و تأمل و إقامه برهان يحتمل المفضول أنه ان راجع الأعلم غلب عليه و أرجعه عن هذه الفتوى باقامه البرهان فلا يحصل القطع بالحكم له، فلا يجوز له الافتاء مع هذه الشرائط الثلاثه.

نعم إذا كانت المسأله من المسائل التى تستنبط من الظواهر اللفظيه لا يجىء هذا الاحتمال، لأن الظهور ليس أمرا مضبوطا تحت قاعده و برهان، فقد يدعى شخص ظهور لفظ فى معنى، و يدعى آخر ظهوره فى معنى مختلف و عليه فقد لا يكون الأعلم قادرا على غلبه غير الأعلم أو يكون احتمال الغلبه ضعيفا.

و احتمال الغلبه يتصور على نحوين:

الأول: يحتمل أن يتغير موضوع الحكم عند غير الأعلم بعد تباعثه مع الأعلم، كما لو كان على يقين من حكم ما، ثم شك فى بقاءه، و عند ما تباعث مع الأعلم ثبت له أن يقينه السابق كان فى غير محله، فلا يكون المورد عنده من موارد الاستصحاب حيثئذ بل من موارد البراءه لأن لديه شكاً بدويا بعد ما زال يقينه السابق.

ص: ٢٣

و في هذه الحالة لا- محذور في افتائه لأنه يحتمل انه اذا تباحث مع الأعلم يُظهر له الأعلم خطأه في الحكم حتى لا يحصل له اليقين بالحكم من رأس، بل يحصل له اليقين و يحتمل انه إذا تباحث مع الأعلم ينقله من موضوع إلى موضوع آخر.

الثاني: يحتمل أن يُظهر له الأعلم بعد التباحث معه خطأه في الحكم كما لو كان مخالفا له في مسأله مثل انقلاب النسبه أو الترتب.

و يمكن الجواب عن هذه الشبهه نقضاً و حلًا:

أما نقضا فمن وجوه:

احدها: أن الأعلم ايضا ليس كل استنباطاته في حاله صفاء ذهنه، فقد يستنبط في حاله الصداع و الوجع، فيحتمل في تلك الحالة انه لو كان في حاله صفاء الذهن لأدى نظره الى خلاف ما أدى اليه فعلا، فلا يحصل له اليقين بالحكم كى يفتى به.

ثانيها: ان الأعلم ايضا يحتمل انه لو تباحث مع غير الأعلم لغلب عليه، و ذلك لأن التفاوت بين الأعلم و غيره لا يكون دائما تفاوتا كبيرا، بل قد يكون يسيرا، وعليه يحتمل الأعلم انه لو تباحث مع غير الأعلم لغلبه و أرجعه عن رأيه، فلا يحصل له اليقين بالحكم كى يفتى به.

ثالثها: أن الأعلم يحصل له الرقى كغيره لكونه بصدد التكامل و الترقى فيحتمل الآن انه قد يترقى فيما بعد و يظهر له ما يرجعه عن فتواه الحاليه.

رابعها: أن الأعلم و إن كان أعلم الأحياء إلا أنه ليس بأعلم من جميع المجتهدين أحياء و أمواتا. فاذا كان رأيه مخالفا للأعلم منه من الأموات يحتمل انه لو كان الميت حيا و ناظره لغلب عليه و ارجعه عن رأيه، فلا يحصل له القطع الفعلى بالحكم.

و لكن هذا النقض يبتنى على أن يكون المراد بالأعلم الأدق نظرا و الأعمق فكرا فانه يمكن ان يكون في الأموات شخص أدق نظرا من أعلم الأحياء، و أما إذا

ص: ٢٤

كان المراد بالأعلم الأجود استنباطا فلا يرد هذا النقض؛ و ذلك لأن اجوديه الاستنباط تحصل من كثره التجربه و الاطلاع على تجارب الآخرين، فالأعلم من الأحياء يكون دائما أجود استنباطا من تمام الأموات و ان كانت العظمه لواحد من الأموات فلنفرض ان الانظار كانت خمسين الى زمان الشيخ الانصارى (قدس سره)، فأضاف الشيخ اليها اربعين، و اضاف جميع الاحياء الى التسعين خمسه، و مع ذلك يكون الأعلم من الاحياء اجود استنباطا من الشيخ الانصارى (قدس سره) لاطلاعه على جميع الخمسه و التسعين، بخلاف الشيخ فانه كان مطلعاً على تسعين فحسب، و ان كانت العظمه للشيخ حيث اضاف وحده اربعين الى الخمسين، و على هذا لا يكون هذا النقض وارداً.

خامسها: إن الأعلم يحتمل ان يخلق الله رجلاً أدق و أعلم منه بكثير اذ ليس هذا بمحال و ان كان الأعلم قويا في فكره دقيقاً في نظره، فيتباحث معه و يغلبه، و لا يحصل له القطع بالحكم، لا أقل من انه يحتمل ان يظهر الامام (ع) و يباحثه و يرجعه عن فتواه.

هذا هو الجواب النقضى، اذا فكل مجتهد سواء كان أعلم أو غير أعلم يحتمل الخطأ في رأيه، فلو قلنا باضرار ذلك في حججه رأيه لانسد باب الاجتهاد مع أنه لا نحتمل ذلك، فلا بد حينئذ من التخلص عن هذا الاشكال، و من هنا فإن الجواب عنه إنني لا لمي كما لا يخفى.

أما الجواب الحلى فنقول: ان دليل الحكم الذى وصل اليه رأيه قد يكون دليلاً شرعياً، و قد يكون دليلاً عقلياً.

فان كان دليلاً شرعياً فمرجع احتمال الخطأ في رأى فيه هو الشك في الظهور، فلو استقر رأيه في باب الاستصحاب على حججه حتى في مورد الشك في المقتضى لأن لدليله اطلاقاً بالنسبه للشك في المقتضى، و احتمال انه لو باحث الشيخ الانصارى (قدس سره) القائل بعدم حججه الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى لخطأه و اثبت عدم الحججه له، فمرجع هذا الى الشك في ظهور دليل

ص: ٢٥

الاستصحاب فى الاطلاق بالنسبه الى الشك فى المقتضى، و يكون شكه هذا من ناحيه وجود رأى مخالف له، و هو مطمئن بالظهور لو لا مخالفه غيره، و هذا لا يضر بحجيه الظهور اذ كما قامت السيره العقلايه على حجيه اصل الظهور، كذلك قامت على حجيه مثل هذا الظهور المشكوك فيه من هذه الناحيه، فان من كان خبيرا بصيرا بلسان شخص، و فهم من كلامه شيئا و بنى عليه، مع انه يحتمل ان من هو ابصر و أخبر منه يفهم شيئا آخر، فان هذا الشخص لا يذم من قبل العقلاء على بناءه بمجرد الاحتمال المذكور، كما هو واضح لا يخفى.

و لو كان دليل الحكم عقليا: فقد يكون هو العقل العلمى الذى مرجعه الى الحسن و القبح، و قد يكون هو العقل النظرى، فلو كان هو العقل العلمى فيخرج عن موضوع الاشكال، لأننا ذكرنا ان موضوع الاشكال يتحقق بشروط ثلاثه: ثالثها: كون المسأله صناعيه يمكن النزاع فيها، و هذا الشرط غير متحقق فيما نحن فيه، اذ العقل العلمى مرجعه الى الوجدان.

و إن كان هو العقل النظرى كما فى مسأله امكان الترتب، و امكان اجتماع الأمر و النهى، فقد يكون رأى المجتهد الإمكان و يحتمل الرجوع عن رأيه بالمباحثه الى الامتناع، فحينئذ يرجع احتمال الاستحاله الى احتمال وجود مقيد لاطلاق وجوب الصلاه مثلا، و يمكنه الفحص عنه بالمباحثه مع غيره، فهذا يرجع الى وجوب الفحص، و قد قلنا: انه لا اطلاق له بالنسبه الى الفحص بمعونه الغير.

و قد يكون رأيه الامتناع و يحتمل الرجوع إلى القول بالاجتماع بعد التباحث، فيكون مرجع احتمال الامكان الى احتمال وجود اطلاق للوجوب، و عليه سيكون الاشكال الوارد فى المقام هو انه مع احتمال الاطلاق و التقييد ما ذا نعمل؟؟ لا بد من نفي التقييد باصاله عدم التقييد و الأخذ بالاطلاق، و هذا ينافى الامتناع فيرجع عندها إلى الإمكان.

و الجواب: ان أصاله عدم التقييد انما تجرى فيما اذا لم يكن احتمال التقييد بهذا النحو المفروض فى المقام، و هو ان يطمئن عن بصيره و خبره بالتقييد لو لا

ص: ٢٦

المباحثه مع الغير، فان الاحتمال بهذا النحو يسبب حجيته الظهور فى الاطلاق كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى المسأله التأسيسيه مع خاتمتها.

فلنرجع الى أصل البحث. ذكرنا انه يقع البحث حول التقسيم الذى ذكره الشيخ الأعظم فى جهات و كانت الجهه الأولى حول المقسم و قد تم الكلام فيه.

الجهه الثانيه: فى البحث عن الملتفت اليه و هو الحكم

اشاره

و بعبارة أخرى فى البحث عن التقسيم و أنه هل هو ثلاثى أم ثنائى؟ قلنا: ان الشيخ الأعظم ذكر فى أول رسائله التقسيم ثلاثيا، و أورد عليه صاحب الكفايه بايرادين:

أحدهما: ان هذا التقسيم يلزم منه تداخل بعض الأقسام؛ فان الظن الغير المعبر داخل فى الشك حكماً، فان أريد بالشك المعنى الأعم الذى يشمل الظن الغير المعبر، يلزم تداخل الظن الغير المعبر فى الشك و الظن و هو تداخل الاقسام؛ و ان أريد منه المعنى الخاص فهو بلا موجب مع اجراء حكم الشك عليه.

ثانيهما: ان التقسيم ثنائى لا ثلاثى، و ذلك بأن يقال: ان المكلف اذا التفت الى الحكم الشرعى الواقعى أو الظاهرى؛ فإما أن يحصل له القطع به أو لا؟ فجعل التقسيم ثنائيا من جهه أنه جعل الحكم أعم من الواقعى و الظاهرى (١).

و أجاب عن الايراد الاول المحقق النائنى بأن تقسيم الشيخ انما هو بلحاظ الخصوصيات الذاتيه لكل من القطع و الظن و الشك، و أن القطع له خصوصيه من جهه تلك الخصوصيه تجب حجيته، و أن الظن له خصوصيه من جهتها يمكن اثبات

١- كفايه الأصول، المقصد ٦، ص ٢٥٨.

ص: ٢٧

الحجيه له، و أن الشك له خصوصيه مانعه عن جعل الحجيه له؛ و هي ان الشك جهل محض فيستحيل ان يجعل حجه بخلاف القطع و الظن فان لهما كاشفيه و مرآتيه عن الواقع إما تاما و إما ناقصا (١).

و لكنه غير صحيح؛ فانه إن اريد من الشك التريد و كلا الاحتمالين على نحو المجموع فامتناع جعله حجه مسلّم، لكن هذا ليس استيعابا للاقسام، فانه لم يذكر حكم أحد الاحتمالين، مضافا الى أن اراده مجموع الاحتمالين من الشك خلاف سياق كلام الشيخ حيث جعله في سياق الظن و القطع، و كل منهما عبارته عن طرف واحد، اذ لا يعقل الظن أو القطع بكلا الطرفين.

و إن أريد منه أحد الاحتمالين فجعل حجيته بمكان من الامكان، فان الاحتمال ايضا له كشف ناقص غايه الامر انه معارض بكشف مثله، و من الممكن ان يرى المولى مثلا ان احتمال ثبوت التكليف أغلب مصادفه من احتمال عدمه فيجعله حجه.

التحقيق حول تقسيم الشيخ الانصارى:

تاره يفرض أن مقصود الشيخ (ره) من هذا التقسيم بيان أقسام مباحث الكتاب، و أخرى يفرض أن مقصوده بيان أقسام موضوع الوظائف العمليه.

أما على الأول: فيمكن حمل الشك في كلامه على ما يعم الظن غير المعبر من دون أن يرد عليه اشكال التداخل، لأن الظن و الشك و إن كانا قد يتصادقان في مورد واحد لكنهما لا- يتداخلان من حيث العنوان، فالظن يبحث عنه في باب الظن من جهه، و في باب الشك من جهه أخرى، ففي باب الظن يبحث عنه من جهه انه هل هو معتبر، أو لا؟ و في باب الشك يبحث عن أنه بعد فرض عدم اعتباره ما هو الاصل الجارى في المقام؟ لكن لا يخفى ان هذا الفرض لا يناسب ما في كلام الشيخ من التريد ب- «أو» حيث انه يقول: «إما أن يحصل له القطع أو الظن أو

الشك». فان ظاهر ذلك عدم التصديق في المورد ايضا، فالمناسب لكلام الشيخ (قده) هو الفرض الثاني.

و أما على الثاني: فيرد اشكال التداخل على كلام الشيخ ما لم يحمل الظن في كلامه على الظن المعبر باخراج الظن غير المعبر من هذا العنوان و ادخاله في العنوان الثالث و هو الشك، و يشهد لهذا الحمل ما صنعه الشيخ (قده) في أول البراءة حيث ذكر عين هذا التقسيم و قيد الظن بكونه معتبرا (١).

و أما الجواب عن الايراد الثاني فبأن يقال: إنك قد عرفت ان تقسيم الشيخ اما بلحاظ أقسام كتابه، أو بلحاظ أقسام موضوعات الوظائف العملية؛ فان كان باللحاظ الأول فالمتعين هو التثليث فان ابحت كتابه ثلاثه لا اثنان؛ مبحث القطع، و مبحث الظن، و مبحث الشك؛ و ان كان باللحاظ الثاني فايضا المتعين هو التثليث فان موضوعات الوظائف ثلاثه: العلم، و الظن، و الشك، و لا وجه لالغاء الثاني بارجاعها الى قسمين، فانه ليس المقصود ارجاع الأقسام الى عنوان جامع، و إلا فمن الممكن ارجاعها الى جامع واحد و هو العلم بالوظيفة العملية الأعم من كونها حكما شرعيا أو عقليا.

الجهة الثالثة: في البحث عن متعلق الحكم

اشاره

في أنه بعد الفراغ عن أن ما ينبغي هو تثليث الاقسام، هل ينبغي أن يجعل متعلق هذه الاقسام- أعنى العلم و الظن و الشك- هو خصوص الحكم الواقعي؟ أو الأعم من الواقعي و الظاهري؟

ذهب السيد الاستاذ (قده) الى الثاني بتقريب أنه كما أن القطع و الظن و الشك بالحكم الواقعي موارد للأثر كذلك القطع و الظن و الشك بالحكم الظاهري فلا وجه لتخصيص الحكم بالواقعي. هذا و الموجود في الدراسات هو جعل الاقسام

ص: ٢٩

خصوص الحكم الواقعى، لكنه (قده) قد صرح فى البحث بما نقلناه عنه.

و يرد عليه أولا: أن الجمع بين التثليث و تعميم الحكم للواقعى و الظاهرى مستلزم للتداخل؛ فان القطع بالحكم الظاهرى ظن معتبر بالواقع فى مورد الامارات، و شك فيه فى مورد الأصول الشرعية.

و ثانيا: مع قطع النظر عن أشكال التداخل فإن ما ذكره من لزوم تعميم الحكم للواقعى و الظاهرى موقوف على تسليم كون الشك فى الحكم الظاهرى بما هو موضوعا للوظائف العمليه الثابته بأماره أو أصل و كونهما منجزين لذلك و ليس الأمر كذلك.

هل يقع الشك فى الحكم الظاهرى موضوعا للأصول غير التنزيلىة؟

هذا و قد ظهر هنا بحث فنى فى نفسه لا كالبحت فى ذكر الشيخ (ره) لذلك التقسيم الذى يرجع فى الحقيقه الى مناقشات فى التعبير و هو: أنه هل الشك فى الحكم الظاهرى يكون كالشك فى الحكم الواقعى فى وقوعه موضوعاً لوظيفه عمليه تثبت بالأماره أو الاصل و هما منجزان لنفس ذاك الحكم الظاهرى أو لا؟ فنقول: تاره يقع الكلام فى الأصول غير التنزيلىة، و أخرى فى الأصول التنزيلىة و الامارات.

أما الاصول غير التنزيلىة التى هى محل نظرنا فهى أربعة، و لا يقع الشك فى الحكم الظاهرى بما هو موضوعا لواحد منها أصلا، و هى عباره عن أصالتى البراءة، و الاشتغال الشرعيتين و العقليتين.

أما أصاله الاشتغال الشرعیه فمن الواضح أن الشارع انما يوجب الاحتياط بملاك الاهتمام بغرضه، و غرضه انما هو فى الحكم الواقعى لا- الظاهرى، اذ الحكم الظاهرى ليس الا طريقا صرفا و ليس هناك سببيه، فموضوع ايجاب الاحتياط دائما هو الشك فى الواقع غايه الامر انه تاره يجعل الشك فى الواقع باطلاقه موضوعا له، و أخرى يجعل الشك فيه عند احتمال قيام إماره عليه موضوعا لذلك لكون المصادفه للواقع فى ظرف احتمال قيام الاماره اكثر مثلا- فيشتد ملاك الاهتمام بالواقع، و هذا غير مسأله وقوع الشك فى الحكم الظاهرى من حيث هو موضوعا لأصاله

ص: ٣٠

الاشتغال.

و أما أصالة الاشتغال العقلي فأيضا انما تكون بملاك التحفظ على مطلوب المولى عند سقوط الأصول المؤمّنه، و ليس هو إلا الواقع، و الحكم الظاهري طريق صرف غايه الأمر أن قيام الحكم الظاهري قد يكون هو الموجب لسقوط الاصول المؤمّنه؛ و ذلك كما لو قامت البيّنه على نجاسه أحد شيئين فإنها توجب الاحتياط من كل واحد منهما مع أنه مشكوك لمكان العلم الاجمالي، فان ذلك ليس لأن قيام البيّنه صار بما هو موضوعا لوجوب الاحتياط، بل لأن قيام البيّنه أسقط أصول المؤمّنه و بقى احتمال الواقع بلا معذر فوجب الاحتياط فيه عقلا.

و أما البراءه الشرعيه فسيأتى أنها فى الحقيقه رفع لايجاب الاحتياط الشرعى و على هذا فموضوعها عين موضوعه.

و أما البراءه العقليه فهى عباره عن قبح العقاب بلا- بيان و العقاب انما هو بلحاظ الواقع لا بلحاظ الحكم الظاهري الذى هو طريق محض، و ان شئت قلت: فى باب البراءه- شرعيه أو عقليه- انها لو جرت بلحاظ الحكم الظاهري فان لم تجر البراءه ايضاً بلحاظ الحكم الواقعى و بقى احتمال العقاب بلحاظه ثابتا لم تكن فائده فى البراءه الجاربه بلحاظ الحكم الظاهري، و إن جرت بلحاظ الحكم الواقعى و صرنا آمنين من عقابه فلا حاجه الى اجراء البراءه بلحاظ الحكم الظاهري لعدم العقاب فيه.

و أما الامارات و الاصول التنزيليه فكون الشك فى الحكم الظاهري موضوعا لحكمها فهو بمكان من الامكان، و ذلك كما لو دل الاستصحاب على بقاء حجيه الخبر الواحد أو دل الكتاب على حجيته مثلا لكن هذا منجز للواقع رأسا لا أنه منجز لذلك الحكم الظاهري ابتداء ثم يسرى التنجيز منه الى الواقع.

و كذا لو فرضنا أنه ثبت حجيه خبر الواحد القائم على وجوب صلاه الجمعه بالكتاب أو الاستصحاب، و فى الواقع لم يكن خبر الواحد حججه، و كانت صلاه الجمعه واجبه، و خالف المكلف ما ثبت له من وجوب صلاه الجمعه بحكم دليل

ص: ٣١

خير الواحد كان مستحقاً للعقاب، لأنه ترك حكم المولى بلا عذر، و لو فرض ان ذاك الدليل ينجز ابتداء حجيه خبر الواحد ثم يسرى التنجيز منها الى الواقع، لزم عدم استحقاقه للعقاب غير عقاب التجرى و عدم تنجيز الواقع عليه إذ لم تكن الحجيه ثابتة فى الواقع حتى تنجز و يسرى منها التنجيز الى الواقع.

هذا تمام الكلام فيما ذكره الشيخ (قده) من التقسيم و موضوعه متعلق الاقسام.

ص: ٣٣

القطع

اشاره

ص: ٣٥

و يقع الكلام فى امور:**الامر الاول:****اشاره**

لا- يخفى أنه لا- ينبغى لنا البحث فى أن القطع من المسائل الأصوليه أم لا-؟ بعد ما ذكرنا من أنه ليس هناك جامع بين القواعد الأصوليه، و يقع الكلام فيه من جهات.

حجيه القطع**الجهه الأولى: فى أنه حجه أم لا؟**

و على فرض كونه حجه كيف يكون ذلك؟

للحجيه مفهوم منطقى و مفهوم أصولى، أما المفهوم المنطقى فهو الذى سميناه فى كتابنا «فلسفتنا» بنظريه المعرفه و هو جواز الاعتماد على القطع فى اقتناص الواقع. و أما مفهومه الأصولى فهو المنجزيه للواقع على تقدير الاصابه و المعذريه عنها على تقدير المخالفه.

إذا تبين ذلك نقول: ذهب الأكابر من المحققين الى ان القطع حجه، بدعوى ان مخالفه أوامر المولى المقطوع بها ظلم و بالتالى قبيحه من باب قبح الظلم و حسن العدل و الاحسان. و اختلفوا فى أن قبح الظلم الذى يكون مخالفه القطع من مصاديقه هل يكون من المدركات العقليه؟ أو يكون الوجه فيه بناء العقلاء على ذلك؟ أو يكون من الأحكام البعثيه للعقل؟ أما الوجه الثالث فسخيف و ذلك لعدم وجود أحكام بعثيه و زجرية للعقل بما هو عقل، فيبقى الوجه الأول و الثانى.

و اختار السيد الاستاذ الاول و استدل على عدم تماميه الثانى بوجهين:

الأول: ان حجيه القطع كان مسلما فى زمان الانسان الأول قبل ان يوجد مجتمع العقلاء و بينون على حجيه القطع حفظا لنظامهم، فلو كان ذلك من جهه بناء

ص: ٣٦

العقلاء على حجيتهم لما كان حجه عند آدم (ع) مع انه كان كذلك قطعاً.

وفيه: أنه ما المراد بانه كان حجه فى زمن الانسان الاول قبل وجود المجتمع؟ فان كان المراد ان آدم (عليه السلام) كان يعتمد على قطعه فى اقتناص الواقع فهو صحيح إلا- أن ذلك يدل على حجيه القطع بمفهومه المنطقى، و هو خارج عن محل كلامنا، و ان كان المراد ان آدم (عليه السلام) كان اذا استفتى عن منجزيه القطع و معذريته يفتى بأنه منجز و معذر، يسأل من أين علمتم بذلك و حصلتم القطع به؟

الوجه الثانى: ان بناء العقلاء انما يكون فى مورد يكون دخيلاً فى حفظ النظام، و لا يجرى فى العبادات لعدم دخلها فى حفظ النظام، و اطاعه المولى من العبادات، فلا- يمكن ان يقال: ان مخالفه القطع بالنسبه الى اوامر المولى ظلم بالنسبه الى المولى و هو قبيح لبناء العقلاء على وجوب اطاعه المولى و قبح مخالفته.

وفيه: ان بناء العقلاء انما ينعقد لحفظ نظام الرئاسه، فينعقد على وجوب اطاعه العبد لمولاه حفظاً لنظام الرئاسه و لو كان الرئيس مخطئاً فى رأيه كما فى الموالى العرفيين، و لا يكون بناؤهم لحفظ النظام الداخلى فيما بينهم، ففى باب العبادات ايضا بناء العقلاء جار لحفظ نظام الرئاسه (١).

و لكن الصحيح ان الاستدلال بقاعده القبح و الحس لحجيه القطع غير تام اصلاً، و ذلك لانه ان كان المراد اثبات مولويه المولى بهذا الدليل فهو مضافاً الى انه لا يناسب البحث الدينى إذ فى الابحاث الدينيه نبحت بعد الفراغ عن الاقرار بأنا عبيد و لسنا بأحرار، و الاقرار بأن لنا مولى، و انما يناسب الابحاث الفلسفيه و الكلاميه، فمضافاً الى ذلك فهو دور واضح؛ و ذلك لان اثبات مولويه المولى يتوقف و يتفرع

١- و يرد عليه مضافاً الى ما ذكره (قدس سره) أن العبادات أيضاً دخليه فى حفظ النظام الذى اراده السيد الأستاذ و ذلك من جهه كونها موجه لتزكيه النفس، فتقبل النفس القوانين المجمعوله لحفظ النظام، و تعمل على طبقها بلا كلفه و مشقه، فكيف يقول بعدم دخلها فى حفظ النظام؟ و كانت حكومه الشاه تعلن فى كل سنه بعد شهر رمضان أن أرقام الجنايات من القتل و التجاوز كانت أقل من كل شهر من جهه الإقبال على العباده فى هذا الشهر.

ص: ٣٧

على هذا الدليل على الفرض، وهذا الدليل انما يتم لو كان هناك مولى واجب الطاعة حتى تكون مخالفته قبحا و ظلما، وهذا دور واضح.

وان كان المراد الاستدلال بهذا لحجيه القطع بعد الفراغ عن مولويه المولى، فبعد الاقرار بان هناك مولى واجب الطاعة و الاقرار بثبوت الحجيه المنطقيه للقطع و هو جواز الاعتماد عليه في مقام اقتناص الواقع لا- نحتاج الى دليل لاثبات حجيته بمفهومه الاصولي و هو كونه منجزا للواقع و معذرا له بل نفس هذا المعنى كاف في حجيته و هو ثبوت مولويه المولى و جواز الاعتماد على القطع في اقتناص الواقع، لأن مولويه المولى تقتضى وجوب إطاعه أوامره و نواهيه و حرمة مخالفتها، فإذا انكشف الواقع و هو امر المولى أو نهيه بالقطع، و قلنا بجواز اقتناص الواقع بالقطع لا نحتاج الى دليل يدل على حجيه القطع بمعنى المنجزيه و المعذريه، بل كبرى مولويه المولى و وجوب اطاعته مع انضمام صغرى كون القطع كاشفا تاما عن الواقع يكفى في حجيه القطع.

الجهة الثانية: في حجيه القطع للجعل

ثم انه تبين مما ذكرناه ان حجيه القطع ليست قابله للجعل؛ و ذلك لأننا بعد ما فرضنا ان القطع كاشف تام عن الواقع، و يجوز اقتناص الواقع به، و فرغنا عن مولويه المولى و وجوب اطاعته فنفس هذا هو حجيه القطع بلا- حاجه الى الجعل للحجيه له، و هذا هو الججه الثانيه التي يبحث عنها في القطع.

الجهة الثالثه: في منع الشارع عن العمل بالقطع

اشاره

هل يمكن للشارع المنع عن العمل بالقطع و الردع عنه أم لا؟ و هذا بحث مهم، و استدلال لعدم الامكان بوجوه ثلاثه:

الأول: انه يلزم من النهي عن العمل بالقطع اجتماع الضدين في الواقع على تقدير مصادفه القطع له، و بنظر المكلف على تقدير المخالفه، و كلاهما محال.

الثاني: أنه يلزم من النهي عن العمل بالقطع مخالفه النهي لحكم العقل

ص: ٣٨

بوجوب العمل على طبق القطع، و لا يمكن للشارع النهى عن العمل بحكم العقل.

الثالث: أنه يلزم من الردع عن العمل على طبقه نقض غرض المولى، فانه اذا كان للمولى غرض تعلق بوجوب شىء و قطع المكلف بوجوب ذلك الشىء، فلو نهى المولى عن العمل على طبق قطعه هذا، يكون ذلك نقضا لغرضه.

أما الدليل الأول ففيه أننا نسأل: ما المراد باجتماع الضدين؟ اجتماع الضدين فى مبادئ الاحكام و ملاكاتها كالاراده و نحوه؟ أم اجتماعهما فى الباعثيه و المحركيه لهما و فى نفسيهما؟

فان كان المراد اجتماعهما فى المبادئ و الملاكات، فهذا لا يزيد عن اشكال ابن قبه فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فقد يكون الجواب عن الشبهه هناك جوابا عن الاشكال هنا ايضا، كالجواب بتعدد الرتبه الذى قال به المحقق العراقى و غيره من المحققين؛ و ذلك بأن يقال:

إن الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى و فى الرتبه المتأخره عنه، فان موضوع الحكم الظاهرى هو الشك فى الحكم الواقعى، و الشك فى الواقع متأخر عن الواقع، و كذا الحكم المترتب على ذلك الشك، و فى المقام القطع بالحكم الواقعى فى طول الواقع و فى الرتبه المتأخره عنه، فكذا النهى عن العمل بالقطع يكون فى طول القطع و فى الرتبه المتأخره عنه.

و ان كان المراد اجتماع الضدين فى نفس الاحكام و محركيتها، حتى يتميز هذا الاشكال عن اشكال ابن قبه (١).

ففيه: أن النهى عن العمل بالقطع يكون ضداً للمحركيه الشخصيه، أو يكون ضداً و متنافياً مع المحركيه المولويه، و ذلك لأن كل فعل يكون فيه محركيتان،

١- إذ لو كان المراد ذلك لا يأتى هذا فى الاحكام الظاهريه، اذ لا محركيه فى الحكم الواقعى فيها من جهه كونه مجهولاً، و المجهول لا محركيه فيه، بخلاف المقام فان الحكم الواقعى فيه معلوم فيتصور له المحركيه.

ص: ٣٩

محرقيه شخصيه و محرقه مولويه: المحرقه الشخصيه ما يكون موجبا للاتيان بالفعل و لو مع قطع النظر عن أمر المولى به، كما اذا كان شخص محبا للمولى يشتااق الى تحصيل أغراضه كما يشتااق الى شرب الماء البارد، فيكون له فى ذلك الفعل محرقه شخصيه مع قطع النظر عن أمر المولى. فلو أمر المولى به ايضا يوجد فيه محرقه مولويه أيضا.

فان كان المراد تنافى النهى عن العمل بالقطع مع المحرقه الاولى التى اسميناها بالمحرقه الشخصيه فليكن ذلك، اذ لا محذور فيه اصلا، فدائما تكون نواهى المولى منافيه للمحرقه الشخصيه، فقوله: لا تكذب، مناف لاشتااق النفس الى الكذب، و هكذا.

و ان كان المراد تنافى النهى مع المحرقه المولويه، فهى ترجع الى الدليل الثانى، و هو ان النهى عن العمل بالقطع يوجب مخالفه نهى المولى لحكم العقل بوجوب اطاعه القطع و العمل على طبقه.

و فى مقام الجواب عن الدليل الثانى يقال: إنه لا- منافاه بين النهى عن العمل بالقطع و بين حكم العقل بوجوب العمل على طبقه، لا على مسلك القوم من أن حجيه القطع من جهه حكم العقل بذلك و كونه ذاتيا، و لا على مسلكنا من أن حجيته هو مقتضى مولويه المولى و وجوب طاعته.

أما على مسلك القوم لأنه لا بد ان ينظر الى ان حكم العقل بوجوب العمل على طبق القطع تنجيزى أو تعليقى؟ بأن يكون معلقا على عدم نهى الشارع عن العمل على طبقه. و ليس هذا برهانيا كى يستدل عليه بالبرهان، بل هو أمر وجدانى، كما أن أصل حكم العقل بوجوب العمل ادعوا أنه وجدانى لا برهانى.

و الظاهر أنه لا- مانع لدى العرف من ان ينهى المولى عن العمل على طبق القطع، فالوجدان شاهد على ان حكم العقل تعليقى لا تنجيزى.

و أما على مصطلح هذا البحث فلا- بد من ملاحظه أن مولويه المولى التى مرجعها الى وجوب اطاعته و إلى حق الطاعه هل يمكن بقاؤها مع سقوط حق الطاعه

ص: ٤٠

كما فى جميع الحقوق الثابته فى الفقه؟ او انه لا يمكن بقاء مولويه المولى مع اسقاطه لحق الطاعه عنه؟ فان أمكن ذلك فلا مانع من نهى المولى عن العمل، و الا فلا يمكنه النهى، و هذا ايضا امر وجدانى لا يمكن اقامه البرهان عليه، بل لا بد من مراجعه الوجدان فيه.

و اما الجواب عن الدليل الثالث و هو ان النهى عن العمل على طبقه مستلزم لنقض الغرض بالنسبه الى المولى، فهو ان المراد من الغرض ان كان الغرض المترتب على نفس الفعل، كما اذا فرضنا ان هناك غرضا مترتبا على صلاه الليل و نهى المولى عن الاتيان بصلاه الليل فيكون النهى مضادا للمبادئ و الملاكات فى الحكم، فهذا لا يزيد عن الاشكال الاول بل هو عينه.

و ان كان المراد الغرض المترتب على نفس الحكم لا- على متعلقه، بان كان الغرض محركه الحكم، فلو كان حكم العقل بلزوم الاطاعه على مصطلح القوم و حكمه بمولويه المولى الذى مرجعه الى حق الطاعه تعليقا، و معلقا على عدم نهى الشارع كما هو كذلك فلا محذور فى نهيه، نعم لو كان حكمه تنجيزيا على كلا المسلكين لا يمكن نهى المولى عن العمل على طبق القطع، و لكنه خلاف الوجدان.

التحقيق فى المقام

التحقيق فى المقام أن يقال: ان النهى قد يتعلق بالتحريك الشخصى، و قد يتعلق بالتحريك كيفما اتفق؛ اذ قد يكون الاتيان بالفعل من جهه الغرض الشخصى و الداعى النفسانى فيشتاق الى الفعل كاشتياقه الى شرب الماء البارد، و قد يكون الاتيان به من ناحيه امتثال امر المولى و تحصيل اغراضه، فان كان النهى عن التحريك الشخصى فعلى كلا المسلكين يبنى امكان النهى و عدمه على ان حكم العقل بقبح الظلم أو مولويه المولى هل هو تعليقى أو تنجيزى؟ فعلى التعليقيه لا مانع من النهى، بخلاف التنجيزيه كما مر مفصلا.

و أما إن كان النهى عن التحريك كيفما اتفق و لو كان مولويا و ناشئا عن امر

ص: ٤١

المولى، فقد يكون النهى حكماً حقيقياً، وقد يكون حكماً طريقياً، والحكم الحقيقي هو الذى يكون منجزاً و معذراً كما ان الحكم الطريقي ما لا- يكون كذلك، و يأتى بيانهما ان شاء الله، فالحكم الحقيقي هو الاحكام الواقعيه، و الحكم الطريقي هو الاحكام الظاهريه، فان كان حكماً حقيقياً يقع التضاد بينه و بين الحكم المقطوع به فهذا يكون مانعاً عن النهى بهذا النحو.

و أما إن كان النهى حكماً طريقياً، فهو لغو محض، و ذلك لعدم ترتب المنجزيه و المعذريه عليه على فرض كونه طريقياً، فيكون بلا فائده و تمثل له بأمثله:

الأول: أن يقطع المكلف بالاباحه فى موارد مع أن بعضها فى الواقع محكوم بحكم الزامى من وجوب أو حرمه، فيحكم عليه المولى تحفظاً على ذلك المورد بحكم طريقي الزامى بمخالفه قطعه؛ بأن يأتى بما قطع باباحته، أو يترك ما قطع باباحته حتى لا يضيع ما يتفق فى بعض الموارد من الوجوب أو الحرمه، لكنك ترى أنه لا- اثر لهذا الحكم الطريقي فانه ليس منجزاً بنفسه حتى يتحرز العبد عن مخالفته، و المفروض أن العبد لا- يحتمل وجود واقع حتى يقطع بتنجزه بذلك على فرض وجوده فيتحرز عن مخالفته؛ و انما يعقل جعل حكم طريقي فى فرض الشك فى الواقع لا فى فرض القطع بعدمه.

هذا و مما ذكرنا ظهر ما هو المختار فى اثبات معذريه القطع بمعنى أنه معه لا يمكن اسقاط العذر بخلافه مع الشك، و هو أنه إن أريد اسقاط العذر بحكم نفسى وقع التضاد بين المبادئ، و ان اريد اسقاطه بحكم طريقي فلا أثر له، فانه ليس منجزاً بنفسه، و لا يراه القاطع بعدم حكم الزامى منجزاً لغيره.

الثانى: أن يقطع المكلف بحكم فى موارد مع أن بعض تلك الموارد ليس فيه حكم الزامى، و فرضنا أن فى التزام المكلف فى ذلك البعض على طبق ما توهمه من الحكم الالزامى مفسده اهم من المصلحه الموجوده فى موارد مصادفه قطعه كلزوم صيروره الشريعه عليه شريعه صعبه مثلاً فيرخص له المولى فى المخالفه أو يسقط عنه حق الموافقه تحذراً عن تلك المفسده، و لكنك ترى أنه لا أثر لذلك، و ذلك لأن،

ص: ٤٢

ترخيصه ترخيص اضطرارى بملاك دوران الأمر بين المصلحه و مفسده أهم، و المفروض أن العبد يقطع بعدم دوران الأمر بينهما و تشخيصه لموارد المفسده عن موارد المصلحه فيتمكن من تحصيل كلا الفرضين، و فى هذا الفرض لا يكون ترخيص المولى عذرا له، مثلا لو غرق صديق المولى وعدوه معا و هو يريد نجاه صديقه و هلاك عدوه و لكن هلاك عدوه أهم عنده من نجاه صديقه فنهى عبده عن إنجائهما تحفظا على هلاك العدو لتخيله أن العبد لا يميز بينهما، لكن العبد يعرف الصديق من العدو فحينئذ لا اشكال فى أن النهى الاضطرارى للمولى ليس عذرا له بل يلزمه انجاء الصديق.

الثالث: أن يقطع المكلف بحكم الزامى فى موارد مع اتصاف بعض تلك الموارد فى الواقع بحكم الزامى ضده، كما لو قطع بالوجوب فى موارد مع ان الحكم فى بعضها هو التحريم فحرم عليه المولى العمل بقطعه طريقا الى التحفظ على الحرمه الثابته فى بعض الموارد التى هى أهم فى نظره من الوجوب فى الموارد الأخرى، و هذا الردع فى الحقيقه له جنبتان؛ جنبه تنجيز لجانب الحرمه، و جنبه تعذير لجانب الوجوب، و الكلام فى الجنبه الاولى هو الكلام فى المورد الأول، و الكلام فى الجنبه الثانيه هو الكلام فى المورد الثانى.

ص: ٤٣

التجرى

ص: ٤٥

الأمر الثاني: الكلام فى التجرى:**إشاره**

التجرى هو مخالفه القطع بالحكم حال كونه مخالفا للواقع سواء كان القطع بالحكم قطعاً وجدانياً، أو كان العلم بالحكم حاصلًا من أماره معتبره أو حاصلًا من أصل شرعى أو عقلى، أو مخالفه دليل يدل على حجيه دليل يدل على حكم شرعى (١)، فيجرى الكلام فى جميع هذه الصور.

و هاهنا مقامات ثلاثه:

المقام الأول: فى حرمة شرعا.

المقام الثانى: فى قبحه عقلا.

المقام الثالث: فى استحقاق العقاب عليه و بقيه الجهات.

المقام الأول**إشاره**

أما المقام الأول: و هو البحث فى حرمة شرعا فقد استدل على الحرمة فيه بوجوه:

الوجه الأول: [هو شمول أدله الأحكام الواقعيه له]

هو شمول أدله الأحكام الواقعيه له فإذا قطع بخمريه ما يكون خلا فى الواقع يشمل دليل «لا تشرب الخمر».

و تقريب ذلك أن الموضوع للحرمة و إن كان بحسب الظاهر من الدليل الخمر الواقعي إلا- أن هناك صارفا عن هذا الظهور و هو القرينه العقليه الموجوده فى المقام؛

١- و بعباره أخرى: مخالفه الحكم المنجز الغير المطابق للواقع يكون تجرّيا بأى شىء كان تنجزه و لو كان من جهه الشك البدوى و الاحتمال قبل الفحص.

ص: ٤٦

و ذلك لأنه إن كان المراد المصادف الخمر للواقع لا بد من تضمين الاصابه للواقع في المتعلق بأن يقال: «لا تشرب الخمر ان صادف الواقع» و الاصابه و عدم الاصابه للواقع ليس اختياريا للمكلف و إلا لما أخطأ انسان في الدنيا، فلا يمكن تعلق التكليف به. فهذه القرينه العقلية توجب صرف الكلام عن هذا الظهور، و كون المراد من «لا تشرب الخمر» لا تشرب معلوم الخمرية، فاذا كان المراد لا تشرب معلوم الخمرية يشمل المقام أيضاً.

هذا هو التقريب الصحيح لهذا الاستدلال، و هذا التقريب أسد و أخصر مما أفاده المحقق النائيني على ما في أجود التقريرات من تقارير بحثه، فانه اطال الكلام في المقام بمقدار صفحتين (١)، و ما أفاده في هاتين الصفحتين يرجع الى مقدمات ثلاث كلها غير تامه، و هي:

المقدمه الأولى: ان الموضوع في الحكم يكون مفروض الوجود، فان الاحكام مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه و القضايا الحقيقيه تكون أفراد الموضوع فيها مقدره الوجود. و هذه المقدمه لا ربط لها بالاستدلال اصلاً.

المقدمه الثانيه: ان الباعث و المحرك للمكلف نحو الفعل هو العلم به و وجوده العلمى لا الفعل بوجوده الواقعي، كما أن الانسان يفر من الأسد الذي يعلم به لا من الأسد بوجوده الواقعي.

ثم اعترض على هذه المقدمه و قال: ان المحرك و ان كان العلم بوجود الشئ ء إلا أن العلم مرآه للمعلوم و كاشف عنه، ففي الحقيقه يكون متعلق التكليف هو المعلوم دون العلم، فلو كان متعلق التكليف هو العلم لكان الدليل شاملا للمقام إلا أنه ليس كذلك.

و الجواب عما أفاده: أن ما ذكره (قده) مناقض لما أراد المستدل، و ذلك لان المستدل أراد توسعه المعلوم و تعميمه لما يكون مخالفا للواقع ايضاً و هو (قده) ذكر

ص: ٤٧

أن التكليف إن كان متعلقا بالعلم يشمل المقام، و إن تعلق بالمعلوم لا يشمل، فهذا نقض لمراد المستدل و إن المراد «بلا تشرب الخمر» المعلوم الخمرية سواء كان مطابقا للواقع أم لا.

المقدمة الثالثة: إن ما هو تحت اختيار المكلف هو الإرادة و الاختيار دون المراد و المختار فإن المقذور للمكلف هو إرادته شرب الخمر، و أما نفس شرب الخمر فهو خارج عنه لعدم كون الاصابه للواقع بيده، فيكون متعلق التكليف هو الإرادة و الاختيار لاشتراط القدره فيه.

ثم ذكر أن الإرادة و الاختيار مأخوذان بنحو المعنى الحرفى بالنسبه الى المراد و المختار لا بنحو المعنى الاسمى.

و الجواب عن ذلك أن مراد المستدل كما مر هو توسعه المراد و المختار، و أن المراد هو معلوم الخمرية سواء كان مطابقا للواقع أم لا، و اثبات ذلك كاف له و إن كان الإرادة و الاختيار مأخوذين بنحو المعنى الحرفى، فهذه المقدمة لا دخل لها بمراد المستدل.

و التحقيق فى الجواب أن يقال: إن الحكم قد تؤخذ أفراد موضوعه مقدره الوجود بنحو لا يستدعى ايجاد الموضوع فى الخارج من المكلف كما فى اكثر الاحكام، فاذا قال: «لا تشرب الخمر»، يكون المراد أنه إذا وجد خمر فلا تشربه، و قد يكون الحكم على نحو يستدعى ايجاد موضوعه، كما إذا قال الطبيب: اشرب السكنجين فانه يقتضى ايجاد السكنجين، فى الخارج أولا ثم شربه.

فإن كان الحكم من القسم الاول ففعليته تتوقف على أن يوجد موضوعه فى الخارج و يتحقق بنفسه فاذا لم يوجد موضوعه لا يكون الحكم متحققا، فلا يحتاج الى تضمين معنى الاصابه ليقال بأن الاصابه و عدمها خارجان عن اختيار المكلف.

و إن كان الحكم من القسم الثانى و هو الذى يستدعى ايجاد موضوعه فى الخارج، كما فى «اشرب السكنجين»، فتحقق موضوعه و ايجاده بنحو كان الناقصه و إن لم يكن فى قدره المكلف و هو شرب هذا السكنجين إلا أن تحققه بنحو كان

ص: ٤٨

التامه و هو شرب السكنجيين تحت قدرته و اختياره، فهناك خلط عند المستدل بين مفاد كان الناقصه و مفاد كان التامه.

نعم لو كان هناك انسان لم يقطع بتحقق الموضوع فى واحد من الموارد لا- يكون تحصيل الموضوع بقدرته و اختياره إلا أنه غير مكلف بالحكم من باب عدم قدرته على الامتثال.

هذا تمام الكلام فى الوجه الاول، و لا يخفى أنه مختص لو تم بالقطع فى باب الموضوعات.

الوجه الثاني: [أن يقال: ان الفعل المتجرى به قبيح عقلا بأحد]

اشاره

أن يقال: ان الفعل المتجرى به قبيح عقلا بأحد انحاء القبح التى يأتى الكلام فيها، و بقانون الملازمه بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع تثبت حرمة شرعا، فهذا الدليل يتوقف على هاتين المقدمتين:

الصغرى: ان التجرى قبيح عقلا. و سيأتى الكلام فى ذلك فى المقام الثالث، و لا بد من فرضها مفروغا عنها فى المقام.

و الكبرى: ان ما حكم بقبحه العقل يحكم بحرمة الشرع، و لا بد من الفراغ عن هذه الكبرى ايضا فى المقام و فرضها مفروغا عنها فلا بد فى المقام فى فرض هاتين المقدمتين مفروغا عنهما.

وانما يجب البحث فى المقام عن نكته و هى أن تطبيق هذه الصغرى و الكبرى ممكن فى المقام أم لا-؟ و قد ذكروا لعدم امكان شمول هذه الصغرى و الكبرى للمقام وجوها:

الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) و هو أن اثبات الحرمة شرعا من جهة القبح عقلا إما أن يكون بالخطاب الأول الذى يدل على حرمة الخمر الواقعي و إما أن يكون بخطاب آخر غير ذلك الخطاب، و فى الشق الثانى إما أن يكون الخطاب الآخر مختصا بالمتجرى و إما أن يكون شاملا له و للعاصي، فهذه ثلاثه شقوق و كلها غير ممكنه، فاثبات الحرمة شرعا فى المقام بقانون الملازمه غير ممكن.

ص: ٤٩

أما عدم امكان الشق الاول و هو أن يكون التجري حراما بالخطاب الأول الذى صار موجبا لحرمة الخمر الواقعي مثلا فلان التجري يكون فى طول الحرمة للخمر الواقعي لانه موضوعه، اذ لو لم يكن الخمر الواقعي حراما لا يتحقق التجري بالنسبه الى معلوم الخمريه كما هو واضح، و على هذا يكون حكم التجري و حرمة ايضا فى طول الحرمة بالنسبه الى الخمر الواقعي و متأخرا عنه فلا يمكن ان تكون حرمة بنفس الخطاب الذى دل على حرمة الخمر الواقعي و فى عرض تلك الحرمة، اذ يلزم منه أخذ المتأخر فى المتقدم.

و أما عدم امكان الشق الثانى و هو أن يكون التجري حراما بخطاب مخصوص بالمتجري لا يشمل العاصى غير الخطاب الأول فلأن هذا الخطاب و الحكم لا يمكن وصوله، فحينئذ لا يعقل جعله، أما عدم امكان وصوله فلأن هذا الخطاب لو وصل الى المتجري بأن يقال: «أيها المتجري يحرم عليك شرب الخمر» يخرج عن كونه متجريا لو التفت الى خطأه، فالخطاب بهذا النحو لا يمكن وصوله، و أما انه لا يعقل جعله فلأنه لغو و بلا أثر بعد فرض عدم وصوله.

و أما عدم امكان الشق الثالث و هو أن يكون التجري حراما بخطاب عام شامل للمتجري و العاصى غير الخطاب الذى يدل على حرمة الخمر الواقعي فلأن النسبه بين الخطاب الأول الدال على حرمة الخمر الواقعي و بين هذا الخطاب عموم مطلق بنظر المتجري و ان كانت النسبه بينهما عموما من وجه فى الواقع، و ذلك لأن المتجري يرى مطابقه علمه للواقع دائما، فيكون الخطاب الأول الدال على حرمة الخمر الواقعي مع هذا الخطاب الثانى الدال على حرمة معلوم الخمريه مجتمعين فى ماده الاجتماع، فان بقى الخطابان على تعددهما لزم اجتماع المثليين و هو محال، و ان لم يبقيا بل كان الثانى مؤكدا للأول يلزم لغويه الثانى فلا يمكن أن يكون الثانى مؤكداً للأول، و هذا بخلاف ما اذا كان بينهما عموم من وجه فان فيه يكون كل من الحكمين باعثا و محركا فى مورد الافتراق فلا يلزم من التأكد فى مورد الاجتماع لغويه الحكم و عدم كونه باعثا و محركا بعد ما كان المكلف متحركا بالتحريك الناشئ من الحكم الأول، و كونه محركا و باعثا فى مورد الافتراق كاف فى الفائده التى يجعل

ص: ٥٠

لأجله الحكم. هذا ما افاده من الاشكال فى الشقوق الثلاث (١).

و لكن لا يتم شىء مما ذكره.

أما الاشكال فى الشق الأول و هو أنه لا يمكن جعل الحرمة للفعل المتجرى به بعين الخطاب الدال على الحرمة للخمر الواقعى، لكون حرمة التجرى فى طول حرمة الخمر واقعا، فلا- يمكن ان يكون مجعولا فى عرضه كما أن قصد امتثال الأمر حيث انه فى طول الأمر لا يمكن ان يقع فى حيز الطلب و الأمر.

فالجواب عنه أن الحكم له وجودان؛ وجود فى مرحله الجعل و التشريع، و وجود فى ناحيه المجعول أى مرحله الفعلية، فان الاحكام مجعوله بنحو القضايا الحقيقية فقبل تحقق الموضوع فيها يكون الحكم موجودا بالوجود الانشائى و الفرضى، و بعد تحقق الموضوع يكون موجودا بالوجود الفعلى، فالحكم بحرمة الفعل المتجرى به و إن كان متأخرا عن الحكم بحرمة الخمر واقعا فى مرحله الفعلية و تحقق الموضوع لأن موضوعه متأخر عن الحكم الأول و فى طوله إلا أنه لا مانع من أن يكون مجعولا مع الحكم الأول بجعل واحد، و يكون فى عرضه، إذ فى مقام الجعل و الانشاء لا نحتاج الى وجود الموضوع و تحققه فى الخارج، بل يكفى فيه فرض وجوده كما هو واضح لا يخفى (٢).

و أما ما ذكره فى الشق الثانى من أن المتجرى لو خوطب بخطاب خاص بهذا العنوان يخرج عن كونه متجريا فلا يمكن وصول هذا الخطاب اليه مع فرض كونه متجريا، فلا يمكن جعله لكونه لغوا و بلا أثر، ففيه: أنه لا يجب وصول الخطاب الى المكلف تفصيلا، بل يكفى فى عدم اللغويه وصوله و لو اجمالا، و فى المقام و ان لم يمكن ان يعلم المكلف تفصيلا بالخطاب المذكور لانه يخرج عن كونه متجريا إلا أنه لا مانع من أن يعلم به اجمالا، فهو يعلم بالعلم الاجمالى ان علمه قد يكون مخالفاً

١- فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤٥.

٢- و قياس المقام بقصد امتثال الأمر غير صحيح، و ذلك لأن الحكم هناك واحد و فى المقام متعدد، فلا يقاس أحدهما بالآخر.

ص: ٥١

للواقع فيكون متجريا فيشملة الخطاب، و لا محذور فيه.

و أما ما ذكره في الشق الثالث من أنه لو كان حرمه التجري بخطاب آخر يشمله و العاصي يلزم اجتماع المثليين في نظر المكلف إن كان كل من الحكمين مستقلا في التأثير و المحركيه، و يكون الثاني منهما لغوا ان كان مؤكدا للأول و لم يكن مستقلا في التأثير مع أنه يلزم الخلف من ذلك لأننا فرضنا وجود حكمين مستقلين، فلو كان الثاني مؤكدا للأول يلزم منه عدم تعدد الحكمين و هذا خلف.

فقد أورد عليه السيد الاستاذ:

أولاً: بأنه يمكن فرض عدم وصول الحكم الأول الى المكلف القاطع، بل ما وصل هو الحكم الثاني فقط، فلا يكون حينئذ اجتماعا للمثليين حتى في نظره.

و ثانياً: بأنه لو فرضنا بان المقام من قبيل العموم و الخصوص المطلق فلا محذور في اجتماع الحكمين فيه، بل يلتزم بالتأكد في مورد الاجتماع كما اذا نذر أن يأتي بالصلاه فان النسبه بين أدله الوفاء بالنذر و أدله وجوب الصلاه عموم مطلق، فان النذر المتعلق بالصلاه واجب الوفاء مثلاً، و لكن الصلاه واجبه سواء نذر أم لا (١).

و لكن ما ذكره السيد الاستاذ غير تام؛ أما ما ذكره أولاً فمن ناحيه أن المقام من قبيل العامين من وجه و لو في نظر القاطع، فان القاطع و ان لم يحتمل مخالفه قطعه للواقع الا- انه يدري أن قطع غيره من القطاع قد يكون موفقا للواقع و قد يكون مخالفا له فيكون متعلق التكليفين عموماً من وجه في نظره و لو بالنسبه الى قطع غيره لا قطع نفسه، و هذا كاف في عدم اجتماع المثليين لوجود مورد الافتراق، و الالتزام بالتأكد في مورد الاجتماع من دون لزوم محذور اللغويه.

و أما ما ذكره ثانياً فمن جهه أن النسبه بين وجوب الوفاء بالنذر و وجوب الصلاه عموم من وجه لا عموم مطلق، ان دليل وجوب الوفاء بنذر الصلاه الواجبيه لا يكون دليلاً خاصاً به، بل هو من الأدله العامه لوجوب الوفاء بالنذر، فليل وجوب

ص: ٥٢

الوفاء بالندى يشمل نذر الصلاة وغيره، كما أن دليل وجوب الصلاة يشمل الصلاة المنذوره وغيرها فيجتمعان في الصلاة المنذوره كما هو واضح.

و من هنا يظهر الجواب عما ذكره المحقق النائيني من الايراد في الشق الثالث و ذلك لأنه ظهر مما ذكرنا أن المقام من قبيل العموم و الخصوص من وجه حتى بنظر القاطع، غايه الأمر بالنسبه الى قطع غيره لا قطعه، و هو لا يضر، لا من قبيل العموم و الخصوص المطلق حتى يقال بأنه ان التزم بتعدد الحكمين لزم اجتماع المثليين بنظر القاطع، و لا- يمكن الالتزام بالتأكد كما في العامين من وجه للزوم اللغويه من جعل الحكم لعدم وجود ماده الافتراق، و ان التزم بعدم تعدد الحكمين فهو خلف فرض تعدد الحكمين.

فتحصل عدم تماميه الايرادات الوارده على هذا الوجه بتمامها و ان كنا لا نقول به من جهه أنا لا نقبل أصل الملازمه على ما يأتي بيانه مفصلاً في محله.

الوجه الثانى من الوجوه التى ذكروها لعدم قابليه المورد لجعل حكم مولوى ما ذكره فى الدراسات و هو أن الحرمة المستكشفه من القبح ان فرض اختصاصها بفرض التجري كان ذلك بلا- موجب، اذ فرض التجري ليس بأسوأ حالاً من فرض المصادفه، و ان فرض شمولها لمورد المصادفه لزم التسلسل، اذ بكل خطاب عصيان و باعتبار ذلك العصيان يتحقق خطاب آخر و له ايضاً عصيان و هكذا.

و يرد عليه: ان التسلسل المحال هو التسلسل الحقيقى و هو التسلسل فى الوجودات الواقعيه بأن تكون كل حلقة مربوطه بحلقه أخرى، كما لو فرض انكار واجب الوجود، و قلنا ان كل ممكن معلول لممكن آخر الى ما لا نهايه له.

و أما التسلسل المصطلح عليه بعنوان (لا يقف) و هو التسلسل فى الاعتباريات الذى لا يقف ما لم يقف اعتبار المعبر فلا استحاله فيه، فان العقل يعتبر الى مده و فى الأخير يكل عن المشى فينقطع بوقوفه التسلسل، كما يقال: ان الانسان ممكن، و امكانه واجب، و وجوب امكانه واجب، و وجوب هذا الوجوب واجب، و هكذا يتصور العقل ذلك الى ان يكل، و ما نحن فيه يكون من قبيل القسم الثانى، فانه اذا

ص: ٥٣

التفت العقل الى ان هذا شرب معلوم الخمرية و هو حرام تحقق قبح آخر و تجددت حرمة ثالثه و هكذا الى ان يكل العقل و ينقطع التسلسل. هذا مضافا الى انه لو سلم اشكال التسلسل التزمنا بالشق الأول و هو اختصاص الحكم بفرض التجري بدعوى ان مقتضى الحكم و ان كان ثابتا في فرض المصادفه ايضا لكن هناك مانع عن شمول الحكم له، و ذلك هو لزوم التسلسل.

الوجه الثالث: ما ذكر في الدراسات مشوشا و ذكره السيد الاستاذ (قده) في البحث مرتبا و هو ان الحكم الثاني يكون ناشئا عن القبح الثابت بوصول حكم آخر في المرتبه السابقه في نظر المكلف فالمكلف دائما يرى هذا الحكم مسبقا بمحرك مولوى آخر فان كفاه ما يراه من المحرك المولوى لم تكن فائده في الحكم الثاني، و ان لم يكفه ذلك و كان بناؤه على العصيان لم يحركه الحكم الثاني أيضا، فهذا الحكم على كلا التقديرين غير قابل للمحركه

فيلغو (١).

و الجواب انه تاره يفرض ان المكلف لا يعلم بالواقع و انما تنجز عليه الواقع بمنجز آخر، و اخرى يفرض انه تنجز عليه الواقع بالعلم.

أما في القسم الاول: فلو فرض حرمة الفعل المتجري به كان الاتيان به مخالفه قطعيه بخلاف فرض عدم حرمة و التمرد على المولى في فرض القطع بالحكم، و لزوم المخالفه القطعيه أشد من التمرد عليه في فرض الشك و الاحتمال المنجز، مثلا قتل ابن المولى مع العلم بأنه ابن المولى أشد في مقام التمرد و الطغيان على المولى و ظلمه من قتله في فرض الشك في ذلك، فكون تحريم الفعل المتجري به في هذا الفرض غير قابل للتأثير في المحركيه ممنوع.

و أما في القسم الثاني: فأیضا عدم قابليه تحريم الفعل المتجري به لتحريك العبد ممنوع؛ و ذلك لأن الحكم الأول كان ناشئا من غرض و الحكم الثاني الذي نقول بعدم اختصاصه بفرض الخطأ و عدم الاصابه يكون ناشئا من غرض آخر،

ص: ٥٤

فيحصل التأكد لا محاله في مقام المحركيه، لأن التمرد على المولى و الطغيان عليه يختلف شده و ضعفا باختلاف درجات الاغراض، فالتمرد و الظلم الثابت في قتل ابن المولى مثلا بالنسبه الى المولى اشد من التمرد و الظلم الثابت في قتل عبده.

و المعنى الصحيح عندنا للتأكد عند اجتماع حكيمين هو ما ذكرناه من التأكد في مقام المحركيه، لا أنهما يتحدان حقيقه بل هما باقيا على ما هما عليه من التعدد جعلاً و ملاكاً. و لا نقول باستحاله اجتماع المثليين، بل يمكن جعل تحريمات عديده مثلا على شىء واحد لتعدد الملاكات و الاغراض.

هذا تمام الكلام في الدليل الثانى، و قد تحصل أنه لا مانع من الاستدلال بقاعده الملازمه فيما نحن فيه على الحرمة لو صحت القاعده في نفسها، نعم لنا كلام في أصل صحة القاعده برأسها أو اطلاقها، فيكون هذا الدليل باطلا من هذه الناحيه.

تذنيب:

قد اشتهرت بينهم قاعده موروثه عن الميرزا الشيرازى الكبير (قده) و هى ان الحسن و القبح العقليين انما يستتبعان الحكم الشرعى اذا كانا في سلسله علل الاحكام، دون ما اذا كانا في سلسله معلولاتها كقبح الغصب و التشريع، و هذه القاعده لا ينبغى ان يكون مدركها محذور الدور؛ اذ من الواضح أن المدعى لمن يجرى قاعده الملازمه في سلسله المعلولات ايضا هو صيروره الحسن و القبح عله لحكم جديد غير الحكم الأول، فالظاهر ان مدركها اما محذور التسلسل، أو محذور عدم المحركيه، و قد عرفت الجواب عن كل منهما.

ثم لا يخفى انه لو سلمنا عدم الاختلاف في مراتب الظلم حتى يتم اشكال عدم المحركيه، فاللازم عدم كون ملاك الاشكال في قاعده الملازمه مختصا بسلسله المعلولات من حيث هى كذلك، فلا فرق من هذه الناحيه بين سلسله العلل و المعلولات بناء على مبناهم في استحقاق العقاب من ان الظلم قبيح، و ارتكاب القبيح موجب لاستحقاق الذم، و ذم كل شخص بحسبه، و ذم المولى عقابه، فان

ص: ٥٥

عين هذا الكلام يتأتى فى سلسله العلل فنقول فى حق من ادرك ان التشريع ظلم للمولى: ان هذا الظلم قبيح، و ارتكاب القبيح موجب لاستحقاق الذم، و ذم كل شخص بحسبه، و ذم المولى عقابه، فإن كان هذا كافيا فى ارتداعه عن هذا العمل فهو، و إلا فتحریم المولى له ايضا لا يؤثر فى ارتداعه.

فالحاصل ان الملاك فى قبح الاشياء القبيحه على ما هو المفروض هو امر واحد و هو الظلم، و يتحصل ان هذا الملاك الواحد لا يقبل الشده و الضعف، فيكون جعل الحكم على طبق ما احرز من القبح لغواً، بلا فرق بين كون ذلك القبيح ظلماً للمولى بلحاظ حكم سابق له، أو ظلماً له بهذا اللحاظ.

نعم يمكن ان يقال فى ظلم غير المولى بامكان استفاده الخطاب الشرعى على طبقه من قاعده الملازمه، فيقال: ان من ادرك قبح الغصب كان له اثبات حرمة الغصب شرعاً، و ذلك لان الظلم فى الغصب لو لا الحرمة الشرعيه ليس إلا فى حق من غصب ماله، و مع فرض الحرمة الشرعيه يتحقق الظلم فى حق المولى ايضا، فيدعى ان الظلم انما لا يقبل الاشتداد فى حق شخص واحد، و لكنه يشتد بكون الظلم الثابت ظلمين فى حق شخصين.

هذا مضافا الى انه إن ادعى عدم قابليه الظلم للشده و الضعف، و لو بهذا اللحاظ يبقى هنا شىء آخر، و هو انه ربما لا يكون عنوان الظلم رادعاً، لكن تكون عنوان المبعديه عن المولى رادعه و هى فى طول تحريم المولى، و هذا بخلاف ما يكون قبحه من أول الأمر بلحاظ المولى، كما يقال به فى التشريع، فانه فى هذا الفرض تكون المبعديه ثابتة قبل تحريم المولى.

هذا كله بناء على مبناهم من التعويل على مسأله قبح الظلم، و اما بناء على ان قولنا: «الظلم قبيح»، يكون ثابتاً برأسه بملاك خاص، لا أن قبح الجميع يرجع الى ملاك واحد و هو كونه ظلماً و كون الظلم قبيحاً، فيمكن أن يتوهم تماميه الفرق بين سلسله العلل و سلسله المعلولات؛ و ذلك لأن قبح كل شىء يكون بملاك خاص فيحصل التأكد و اختلاف المراتب، و أما القبح الثابت فى سلسله المعلولات فليس

ص: ٥٦

إلا قبح واحد فيدعى عدم ثبوت مراتب له.

و لكن يرد على هذا انه إن بُنى على دعوى الفرق بين فرض وحده الملاك و تعدده، و تخصيص انكار المراتب بالفرض الأول لم يكن ذلك ايضاً مبرراً للتفصيل بين سلسله العلل و المعلولات، من حيث هما كذلك؛ لأن قبح ما يرجع الى مخالفه حق المولى دائماً يكون بملاك واحد بلا فرق بين ما يكون في سلسله المعلولات كالمعصيه، و ما يكون في سلسله العلل كالسجود بعنوان الاستهزاء بالله.

و كما يقال في التشريع فان ذلك كله بملاك مخالفه احترام المولى و شأنه و جلاله، فايضا لا يمكن التفصيل إلا بين ما يرجع ابتداء الى غير المولين كما يقال في الغضب، و ما لا يرجع الى غير المولى كالمعصيه و التجري.

هذا كله بناء على تسليم القبح العقلي في سلسله العلل، و اما إذا قلنا أن تمام ما يدرك الناس قبحه في سلسله العلل ليس قبحه إلا من الأمور العقلانيه التي تختلف بحسب اختلاف المجتمعات، و ليس أمراً واقعياً يدركه العقل، فلا يبقى موضوع لقاعده الملازمه في سلسله العلل.

الوجه الثالث: من الوجوه التي استدلت بها على حرمة التجري هو:

التمسك بالاجماع في حرمة. و الاجماع و إن لم يقيم على حرمة هذا العنوان و هو التجري إلا أنه يقال بأنه يستفاد الاجماع عليه من الاجماع المتحقق في فرعين في الفقه.

أحدهما: أنه اذا خاف المكلف من ضيق الوقت بحيث لا يتمكن من الاتيان بصلاه الظهر و العصر في الوقت يجب البدار عليه.

ثانيهما: أنه إذا ظن الضرر في السفر يجب عليه تركه، و لو أقدم على السفر المظنون الضرر يكون سفره معصيه، و لو انكشف الخلاف و عدم وجود ضرر في البين، فيجب عليه الاتمام في صلواته، كما أنه في الفرع الأول لو لم يبادر يكون عاصياً و ان انكشف ان الوقت باق لكلا الصلاتين، و ليس هذا إلا من جهه حرمة التجري شرعاً.

و أجاب عن هذا الاستدلال شيخنا الأعظم (قده) في الرسائل بأن المسأله

ص: ٥٧

عقلية فلا يمكن الاستدلال عليها بالاجماع (١).

و أجب عنه على ما في تقريرات المحقق النائيني بأن المسألة على ما حررناه شرعية لا- عقلية و لكن الظاهر أن مراد الشيخ هو ان المسألة حيث إنه يستدل فيها على حرمة التجري بالدليل العقلي، و هو حكم العقل بقبح التجري، و يستكشف منه بقاعده الملازمة حكم الشرع بحرمة تكون مسأله عقلية، فيمكن أن يكون مستند المجمعين هذا الدليل العقلي، فلا- يكون الاجماع كاشفا عن دليل شرعي و قول المعصوم (ع)، فلا يمكن الاستدلال به، لا أن مراد الشيخ هو أن نفس المسألة عقلية.

ثم أجب المحقق النائيني و كذا السيد الاستاذ و غيرهما عن الاستدلال بأن المعصية في ترك البدار أو في الاقدام على السفر في هذين الفرعين انما هي من جهة ان خوف الضيق في الوقت و خوف الضرر كل منهما عنوان موجب لجعل حكم مستقل على طبقه، و هو وجوب البدار و وجوب ترك السفر المزبور، فتكون المعصية من جهة مخالفه هذين الوجوبين لا- من جهة التجري بالنسبة الى الحكم الواقعي.

توضيح ذلك: ان الحكم بكون المكلف عاصيا فيما اذا ترك البدار، و لو في فرض انكشاف بقاء الوقت للصلاطين، تاره يكون من جهة ان المكلف حيث خاف ضيق الوقت و لم يبادر تجزي على المولى فيكون عاصيا، و أخرى من جهة أن خوف الضيق له موضوعيه في نظر الشارع فيجعل في مورده وجوب البدار مع قطع النظر عن وجوب أصل الصلاة، فتكون المعصية من ناحيه ترك البدار الواجب رأسا، لا من ناحيه التجري.

فذكروا أن المعصية من ناحيه أن البدار واجب بنفسه لا- من جهة التجري، بل استدلت السيد الاستاذ على وجوب البدار في نفسه بصحيحه الحلبي الوارده في الظهرين: «ان كان في وقت لا يخاف فوت احدهما فليصل الظهر، ثم ليصل

ص: ٥٨

العصر، و ان هو خاف أن تفوته بالعصر» بدعوى ان المستفاد من الصحيحه هو أن خوف الفوت هو الموضوع لوجوب البدار مستقلاً، فتكون المعصية من ناحيه ترك هذا الوجوب.

و كذلك في الفرع الآخر ايضا يكون ظن الضرر موضوعاً لحكم الشارع بحرمة السفر و لو انكشف عدم وجوب ضرر أصلاً، فتكون المعصية من ناحيه مخالفه هذا الحكم، لا من ناحيه التجري في الحكم الواقعي.

يقع الكلام في المقام من ناحيتين:

الأولى: في الجواب عن الاجماع المدعى في المقام.

الثانية: في البحث عن الفرعين المذكورين.

أما الناحية الأولى: فمن تمسك بالاجماع في المقام ممن قال بعدم قابلية المورد لجعل الحكم مولوياً بطبيعته الحال لا بد له من توسعه المتعلق للخطاب بأن يكون شاملاً- لصوره الموافقه و المخالفه للواقع، و مع ذلك مضافاً الى أنه اجماع منقول و ليس بحجه، بل نقل الشيخ الأعظم القول بالمخالفه في المقام، يرد عليه ما ذكره الشيخ الأعظم ان المسأله عقليه فلا يمكن التمسك فيها بالاجماع. و لا يرد عليه ما أورده المحقق النائيني على ما تقدم، فالتمسك بالاجماع غير تام في المقام.

أما الناحية الثانية و هي البحث عن الفرعين فنقول: أما الفرع الأول و هو الحكم بالعصيان فيما اذا خاف ضيق الوقت و لو انكشف الخلاف، ففيه: أن الاجماع لو تم لا يستفاد منه أزيد من أن التارك للبدار يكون عاصياً حتى في صورته انكشاف الخلاف، و هذا لا يدل على الحرمة الشرعيه، بل يمكن ان يكون من جهه ما سيأتي من حكم العقل بقبح التجري، و كون المتجري عاصياً، فالحكم بالعصيان لا يدل على الحرمة الشرعيه، فلا يستكشف من هذا الاجماع وجوب البدار شرعاً.

مضافاً الى أن وجوب المبادرة الى الصلاه في هذا الفرض انما هو من جهه الأمر بأصل الصلاه ببركه قاعده الاشتغال، فان مقتضى اشتغال الذمه بالصلاه يقيناً وجوب البدار اليها في صورته ظن الضيق، بل في صورته احتمالاً بحكم العقل.

ص: ٥٩

فمقتضى ما ذكره السيد الاستاذ في الوجه الثاني من الوجوه الداله على حرمه التجري من أن الأمر الواقعى لو كان باعثا و محركا للمكلف نحو العمل يكون الأمر و الخطاب الثانى لغوا محضا و إن لم يكن باعثا و محركا و لم يتحرك المكلف بتحريكه لا يتحرك بالتحريك الثانى ايضا، فهذا الاشكال الذى ذكره هناك مع الغض عما أوردنا عليه يرد فى المقام أيضا؛ فان الأمر بأصل الصلاة يكون موجبا لوجوب البدار و تحريك العبد نحو الصلاة ببركه قاعده الاشتغال، فلو كان العبد متحركا من ناحيه هذا الامر يكون الخطاب الثانى بوجوب البدار لغوا محضا، و لو لم يتحرك من ناحيه الامر الاول من جهه خبثه لا يكون متحركا من ناحيه الأمر الثانى ايضا، فلا يمكن جعل وجوب البدار مستقلا، هذا ثبوتا.

و أما بحسب مقام الاثبات فما استدلت به السيد الاستاذ لاثبات وجوب البدار فى المقام من صحيحه الحلبي فهو غير ناظر الى الاتيان بأصل الصلاة سؤالا وجوبا، بل هو ناظر الى كيفية الصلاة من التقديم و التأخير، حيث يسأل السائل عن رجل التفت الى الصلاة عند الغروب ما ذا يصنع؟ قال (ع): «ان كان فى وقت لا يخاف فوت احدهما فليصل الظهر ثم يصل العصر، و ان هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر و لا يؤخرها فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعاً» (١) فالظاهر من الروايه ان السائل فرغ عن أصل وجوب الاتيان بالصلاه، و انما هو يسأل عن كيفيته خصوصا بقرينه التعليق فى ذيل الروايه، فما ذكره السيد الاستاذ و غيره من وجوب البدار مستقلا غير تام ثبوتا و إثباتا، هذا هو الفرع الأول.

و أما الفرع الثانى: و هو ما اذا خاف الضرر من السفر يكون سفره معصيه، و يجب عليه اتمام الصلاة، فالشقوق فيه ثلاثه:

تاره يكون الضرر من الأمور اليسيره كذهاب شىء قليل من المال، ففيه لا يكون القطع بالضرر موجبا لحرمه السفر، فضلا عن الظن به، و ذلك لعدم الدليل

١- وسائل الشيعه ج ٣، ص ٩٤، ح ١٨.

ص: ٦٠

على حرمة كل اضرار.

و أخرى يكون الضرر من الأمور المهمة التي يكون القطع فيها موجبا لحرمة السفر، ففي هذه الصورة يكون الظن بالضرر موجبا للتنجز في نظر جملة من الفقهاء، بل احتمالاه منجز في نظر بعضهم، و يكون مخالفته حراما، و الوجه فيه ان الظن في موارد الضرر اماره عليه من جهة السير العقلائي القائم عليه ذلك.

و ثالثة يكون الضرر المحتمل من الاضرار التي يجب حفظ النفس منها شرعا كما في الفروج و الاعراض، و في هذه الصورة يكون احتمال الضرر كذلك موجبا لحرمة الاقدام على السفر من جهة انه مناف للحفظ الواجب في الشريعة.

الوجه الرابع: من الوجوه التي استدلت بها على حرمة التجري شرعا هو:

اشاره

الأخبار الداله على أن الانسان يعاقب بنيه السوء و إن لم يفعله، و هذه الأخبار ذكرها الشيخ الاعظم (ره) في رسائله، و هناك اخبار اخرى تدل على ان الانسان لا يعاقب بنيه السوء اذا لم يعمل عمل السوء كما ذكرها ايضا الشيخ الاعظم (ره).

و لا- يخفى ان من قال بعدم قابليه المورد لجعل الحكم المولوى لا بد له في الاستدلال بهذه الأخبار من تعميم التجري لما اذا قصد الحرام، و طبق العمل على نيته، ثم تبين الخلاف في تطبيقه، كما اذا قصد شرب الخمر و شرب الخل الذي تخيل انه خمر ثم تبين له الخلاف، و ما اذا قصد السوء و الحرام و أتى ببعض مقدماته ثم انصرف عن ذلك، كما اذا مشى الى حانوت الخمر لكي يشرب الخمر ثم انصرف عن ذلك.

لا بد لهذا القائل من تعميم التجري هكذا كما اشرنا اليه في الاجماع ايضا، و أشار الى هذا التعميم المحقق النائيني (قده) في التقارير لثلا ترد الاشكالات الوارده في الوجه الثالث المتقدم على هذا الدليل، و هذا التعميم يمنع من ورود بعض الاشكالات لا عن جميعها؛ ذلك لان اشكال اجتماع المثليين الذي ذكره الميرزا في الشق الثالث من الوجه الثاني يندفع من ناحيه ان النسبه بين حرمة شرب الخمر الواقعي و بين اراده الشرب من إظهاره في الجملة عموم من وجه، لا عموم

ص: ٦١

مطلق.

و أما الاشكال الذى ذكره السيد الاستاذ فلا يندفع بهذا؛ لان العبد إن كان على نحو يرتدع بالخطاب الأول و لا ينقدح فى نفسه اراده شرب الخمر، فالخطاب الثانى لغو. و ان كان لا يرتدع و لا يتحرك بتحريك الخطاب الاول بل ينقدح فى نفسه اراده شرب الخمر، فلا يرتدع بالخطاب الثانى ايضا، و لا يتحرك عن تحريكه.

إذا تبين ذلك فهنا بحثان: بحث فى دلاله هذه الاخبار على حرمة التجرى، و بحث آخر فى الجمع بين هاتين الطائفتين من الاخبار، و هما ما دل على ان الانسان يعاقب على قصد السوء و ان لم يفعله، و ما دل على عدم العقاب على القصد المجرد و انه لا يحاسب عليه.

أما البحث الأول: [فالأخبار الداله على ان الانسان يعاقب بقصد السوء و يحاسب عليه ...]

فالأخبار الداله على ان الانسان يعاقب بقصد السوء و يحاسب عليه لا تدل على حرمة قصد السوء مولوياً، بل تدل على ان الانسان يعاقب عليه و يحاسب، و هذا التعبير لا يدل على الحرمة المولويه فى المقام الذى استقل العقل بقبح التجرى فيه و استحقاق العقاب عليه، بل يكون الاخبار ارشاداً الى ما استقل به العقل من استحقاق العقاب على التجرى.

نعم فى مورد حلق اللحيه مثلاً لو وردت روايات تدل على استحقاق العقاب يستكشف منها الحرمة شرعاً، إذ لا وجه للعقاب إلا حرمة شرعاً، و أما فى امثال المقام فلا.

و ما جعله السيد الاستاذ شاهداً للجمع بين الطائفتين من الاخبار و هو النبوى المشهور القائل: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول كلاهما فى النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال (ص): لأنه أراد قتل صاحبه» (١) لا يدل على حرمة التجرى ايضا؛ و ذلك لأن قتال المسلم للمسلم من المحرمات الواقعيه، فإذا كان سب المسلم للمسلم حراماً فكيف لا تكون مقاتلته حراماً،

١- وسائل الشيعه، ج ١، باب د من أبواب مقدمات العبادات.

ص: ٦٢

فدخول النار انما هو من جهة عنوان المقاتله لا من ناحيه اراده القتل.

و أما البحث الثاني: [فقد جمع السيد الاستاذ بين الطائفتين بحمل ما دل على ان الانسان يعاقب على ...]

فقد جمع السيد الاستاذ بين الطائفتين بحمل ما دل على ان الانسان يعاقب على نيه السوء و يحاسب عليها على ما اذا لم يرتدع المكلف عن السوء بنفسه حتى يشغله شاغل خارجي.

و مجمل ما دل على عدم ترتب العقاب على نيه السوء، و انه لا يكتب على القصد الذي ارتدع الانسان عنه بنفسه، و جعل الشاهد على هذا الجمع النبوي المشهور الذي ذكرناه؛ بدعوى أن كل روايه تكون نصا في مورد لها، و مورد النبوي انما هو قصد القتل مع عدم انقداح رادع له عن نفسه، فحكم على المقتول فيه بالنار، و تكون نسبته مع ما دل على عدم ترتب العقاب على قصد السوء من الروايات نسبة الخاص الى العام؛ فان تلك الروايات مطلقه من ناحيه حصول الرادع النفساني و غيره، فتخصص بالنبوي تلك الروايات، و تختص بصوره تحقق الرادع له من نفسه، فتقلب النسبه بينها و بين ما دل من الروايات على ترتب العقاب على قصد السوء، من التباين، لان احدهما كان نافيا للعقاب مطلقا و الثاني كان مثبتا له مطلقا، الى العموم المطلق، فتخصص ما دل على العقاب بما دل على عدمه، فتخرج صوره وجود الرادع عن قصد السوء عن الروايات الداله على العقاب على قصد السوء، و يكون المقام من موارد انقلاب النسبه.

و لكن ما ذكره غير تام، و ذلك اما أولاً: فإننا لا نعترف بمبنى انقلاب النسبه على ما يأتي ان شاء الله في محله.

و أما ثانياً: فلان ما ذكره شاهدا للجمع يكون خارجا عن محل الكلام رأساً؛ و ذلك لان كلامنا في التجري و مقاتله المسلم مع المسلم من المحرمات الواقعيه، اذ ان سب المؤمن حرام فكذلك مقاتلته بطريق اولي:

هذا اذا اراد ان يجعل الشاهد مورد الروايه، و ان اراد جعل الشاهد ذيلها و التعليل الذي فيه. فان كان المراد بقوله: لانه اراد قتل صاحبه، ما هو الظاهر منه في المقام، و هو الاقدام على القتل، فايضا خارج عن محل الكلام، و يلحق بالشق

ص: ٦٣

الاول.

ان كان المراد منه صرف الارادة فهو ايضا خارج عن محل البحث لانه اراده ارتكاب حرام واقعى لا ما تخيله حراما، و لم يكن حراما فى الواقع كما فى موارد التجزى.

فالصحيح فى الجمع أن يقال: ان ما دل على ان الانسان يعاقب على نيه السوء يكون المراد منه استحقاق العقاب لا فعليته.

و ما دل على عدم العقاب يكون المراد منه عدم فعليته لا نفي أصل الاستحقاق، بل عدم الفعلية من ناحيه العفو و الشاهد على هذا النحو من الجمع مضافا الى ان التعبير فى اخبار العقاب لا يدل على أزيد من الاستحقاق، كقوله: «فيه اثم الرضا و اثم الدخول» كما لا تخفى على من راجع الاخبار التى ذكرها الشيخ الاعظم (ره) فى الرسائل، ان الاخبار الداله على العقاب صريحه فى استحقاقه و ظاهره فى فعليته، و الاخبار الداله على نفي العقاب صريحه فى نفي الفعلية و ظاهره فى نفي الاستحقاق فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما لصريح الاخرى، فتكون النتيجة ثبوت الاستحقاق و العفو عن الفعلية.

المقام الثانى

اشاره

أما المقام الثانى: و هو قبح الفعل المتجزى به عقلا.

فتاره يكون الكلام فى مقابل الشيخ الاعظم (ره) الذى ينكر قبح التجزى فعليا و فاعليا، و يقول: ان التجزى لا يدل إلا على سوء سريره العبد و خبث طينته.

و اخرى يقع الكلام مع المحقق النائينى (قده) الذى يقول بقبح التجزى فاعليا فقط، و ينكر قبحه فعليا.

اما الكلام مع الشيخ الأعظم (ره) فيمكن ان يقرب دعواه بأن حرمة التجزى عقلا و قبحه لا بد ان يكون من جهه التعدى على المولى و حق المولويه، و التعدى على حق المولى دائر امره بين ثلاث صور:

ص: ٦٤

١- إما أن يكون من جهة عدم العمل على طبق تكاليفه الواقعيه و ان لم يصل اليها المكلفون.

٢- اما ان يكون من جهة عدم العمل على التكليف الواصل.

٣- إما أن يكون من جهة عدم العمل على طبق ما اعتقده المكلف من أنه من تكاليف المولى و اغراضه.

أما الصورة الأولى: فهي خارجه عن البحث، و ذلك لأن عدم العمل على طبق التكليف الواقعي الغير الواصل لا يكون تعديا على المولى و قبيحا و موجبا للعقاب لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فيدور الامر بين الصورتين الأخيرتين.

أما الصورة الثالثة التي يتحقق التجري بها فدون اثباتها خرط القتاد، على ما فى تعبيرات المحقق النائيني، فيبقى تحقق التعدى على المولى فى ضمن الصورة الثانية، ففى مورد التجري لا يكون تعديا على المولى ليكون قبيحا عقلا.

و أحسن ما يمكن ان يقرب به مدعى الشيخ هو: ان قبح الفعل المتجرى به انما يكون من ناحيه كونه منافيا لحق المولى و تفويتا له، فلا بد فى المرتبه السابقه على معرفه انه قبيح أو لا من معرفه أن حق المولى ما هو؟ و صورته المتصوره ابتداءً ثلاث.

الأولى: أن يقال: ان حق المولى هو ان يطاع و لا يخالف فى حكمه الواقعي.

الثانيه: أن يقال: ان من حقه ان يطاع و لا يخالف فى حكمه الواصل.

الثالثه: ان يقال: أن من حقه ان يطاع و لا يخالف فيما اعتقد انه حكم المولى سواء كان حكمه واقعيًا أم لم يكن.

و الصورة الأولى باطله جزماً، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، فتبقى الصورة الثانية و الثالثه، فان قلنا بالصورة الثانية فالتجري ليس تفويتا لحق المولى لعدم الحكم واقعا، و ان قلنا بالثالثه فالتجري تفويت لحق المولى لأن اعتقاد الحكم موجود و ان لم يكن هناك حكم واقعا.

ص: ٦٥

هذا هو مركز النزاع الرئيسي في المقام، و به يتضح حال جملة من الكلمات التي قيلت في المقام من المشبتين و النافين و انها ليس لها محصّل. و على كل حال فالنافي للقبح يختار الصورة الثانية، و له أن يدعى ان الاطاعه و المخالفه فرع ثبوت الحكم واقعا، فاذا فرض انتفاء الحكم واقعا فينتفى موضوع الاطاعه و المخالفه، و ذلك كحق زيد على عمرو فان له ان لا يتصرف عمرو في ماله، و ان يضمن له إن تصرف، فان هذا الحق انما يثبت اذا كان المال ملكا لزيد واقعا، فلو تخيل عمرو ان المال ملك لزيد فأتلفه، ثم ظهر له انه ليس ملكا لزيد و انما كان ملكا لنفسه، فانه لا يتوهم احد ان يكون ضامنا لزيد بمجرد تخيل انه ملكه.

و لكن الحق هو الصورة الثالثة، و ذلك لأن حق المولى ليس أمراً واقعياً محضاً مع قطع النظر عن مولويه المولى و عبوديه العبد كالضمان في المثال المذكور، بل ان حق المولى عباره عن مرتبه من احترام المولى بحكم العقل بوجوب التحفظ عليها و عدم الاثيان بما ينافيها، و من المقطوع ان العقل لا يفرق في تفويت تلك المرتبه من الاحترام بين مخالفه الحكم الواقعي المقطوع به و بين المقطوع به من الحكم و ان كان مخالفا للواقع، و لا يقاس ما نحن فيه بالضمان في المثال المذكور، فان الضمان حيث انه أمر واقعي محض ليس لشيء دخل فيه فلا يدور مدار العلم لا وجوداً و لا عدماً، اما عدماً فلما تقدم في المثال من انه لو تخيل عمرو ان المال ملك لزيد فأتلفه، و ظهر بعد ذلك انه ملكه فان لا يضمن له، و اما وجوداً فلأنه لو تخيل انه ملكه فأتلفه، ثم ظهر انه ملك لزيد فانه يضمن له، كما لا يخفى.

ص: ٦٦

و من هنا يظهر التأمل فيما ذكره المحقق الاصفهاني (ره) في المقام فانه ذكر انه لا- فرق في قبح الفعل المتجرى به بين أن يكون الحسن و القبح من مدركات العقل مع كونها أمرين واقعيين، و ان يكونا من مجعولات العقلاء، ثم اختار انهما من مجعولات العقلاء.

و ذكر في وجهه ان حسن العدل و قبح الظلم ليسا من القضايا البرهانية، و ذلك لأن مواد القضايا البرهانية منحصره في ست: الأوليات، و الفطريات، و الحسيات، و المتواترات، و التجريبات، و الحدسيات. و حسن العدل و قبح الظلم ليسا من الأوليات لانهما ليستا كقضية «الكل اعظم من الجزء» من الضروريات و ليسا من الفطريات و هي القضايا التي تكون قياساتها معها، و مدركه بادراكها كقضية «الأربعة زوج»، فان قياس هذه القضية و هو كونها منقسمه بمتساويين يدرك بادراكها، و ليسا من المحسوسات لأن أياً من الحواس الظاهره و الباطنه لا يدركهما، و ليسا من الثلاث الأخيره كما هو واضح فلا بد أن يكونا من المشهورات (١).

فان هذا الكلام منظور فيه، أولاً: لما تقدم من جريان الاشكال المتقدم الذي ذكره هو ايضا كالسيد الاستاذ في تعدد الجعل الشرعى.

و ثانياً: لأن ما استدل به على كونهما من مجعولات العقلاء و المشهورات، و هو انحصار مواد القضايا البرهانية في الست المذكوره بنفسه، ليس من جمله المواد الست؛ فان الانحصار ليس من الاوليات بحيث يكون ضرورى الادراك، و لا من الفطريات بحيث يكون قياسه مدركا بادراك نفسه، و لا من المحسوسات لعدم ادراكه بأحد الحواس الظاهره و الباطنه، و لا من المتواترات، و التجريبات، و الحدسيات كما لا يخفى.

إذا فانحصار مواد القضايا البرهانية في الست من المشهورات، فيتوقف هذا الانحصار على عدم كون حسن العدل و قبح الظلم اللذين ليسا من القضايا الست من

ص: ٦٧

مدركات العقل، و إلا فلو كانا من مدركات العقل لا يتم الانحصار، و حينئذٍ فلو كان عدم كونهما من مدركات العقل ثابتا بالانحصار كما أفيد لزوم منه الدور كما لا يخفى.

و أما الكلام مع المحقق النائيني (ره) الذى يعترف بأصل قبح الفعل المتجرى به، و لكنه يدعى انه قبح فاعلى و ليس فعلياً، فقد ذكر فى تقريرات الكاظمي ان الفعل المتجرى به فى نفسه ليس فيه أى قبح اصلا و إنما صدوره من الفاعل يكون قبيحا.

أقول: ان كان المراد من الصدور- الذى هو محكوم بالقبح فى كلامه- العنوان الثانوى للفعل المتجرى به، فيكون المقصود ان الفعل المتجرى به ليس بعنوانه الأولى قبيحا بل هو بعنوانه الثانوى، و هو عنوان صدوره من الفاعل قبيح، فنحن ايضا لا نقول بقبح الفعل المتجرى به بعنوانه الأولى، لكن تسميه القبح بالقبح الفاعلى لا معنى له بل نفس الفعل يكون قبيحا.

و ان كان المراد من الصدور نسبة خارجيه حقيقيه بين الفاعل و الفعل، تلك النسبه متصفه بالقبح، فقد مرّ انه ليس هناك نسبة خارجيه بين الفعل و الفاعل. نعم، فى عالم الذهن تحصل نسبه ذهنيه بين الفعل و الفاعل حينما يضاف الفعل الى الفاعل، فيقال: «ضرب زيد»، إلا أن هذه النسبه لا خارج لها إذا لا يوجد فى الخارج غير زيد، و الضرب الصادر منه يكون هو صدور الضرب من زيد. هذا ما ذكره الكاظمي فى تقريراته.

وقد ذكر فى أجود التقريرات فى تفسير القبح الفاعلى انه عبارته عن كشف الفعل عن سوء سريره العبد و هذا الكلام يناسب انكار قبح التجري رأسا كما صدر من الشيخ الاعظم (قده).

[أدله صاحب الكفايه]

اشاره

استدل صاحب الكفايه (قده) لعدم كون الفعل المتجرى به قبيحا عقلا بوجوه اربعة، ثلاثه منها برهانيه، و واحد منها وجدانى.

[الوجه الأول: إن ما يتصف بالحسن و القبح لا بد ان يكون ...]

إن ما يتصف بالحسن و القبح لا بد ان يكون فعلا اختيارياً

ص: ٦٨

للمكلف، و إلا لا يتصف بالحسن و القبح كما لا يخفى، و الفعل المتجزى به بعنوان كونه شربا للخل لا يكون قبيحا كما هو واضح، و بعنوان كونه شربا للخمر ايضا لا يكون قبيحا اذ لا يتحقق شرب الخمر فى الخارج، و بعنوان كونه شربا للخمر ايضا لا يكون قبيحا اذ لا يتحقق شرب الخمر فى الخارج، و بعنوان كونه مقطوع الخمرية لا- يكون فعلا اختياريا للمكلف ليتصف بالحسن و القبح اذ المكلف اراد شرب الخمر الواقعى، فشرب مقطوع الخمرية، و لم يُرد شرب مقطوع الخمرية بعنوان كونه مقطوع الخمرية، فلا- يكون تحت ارادته، فلا يكون فعلا اختياريا له، اذ الفعل الاختيارى ما يكون تحت الإرادة و القدره، فلا يتصف الفعل بالقبح اصلا.

و يمكن الجواب عنه حلا و نقضا.

أما حلا: فلما ذكرناه فى بحث الطلب و الإرادة من ان الفعل الاختيارى ما يكون تحت استيلاء المكلف و يكون المكلف مستوليا عليه، و يكفى فى ذلك كونه مقدورا له و ملتفتا اليه بحيث يصدر عن قدرته و التفاته. و إن أراد صاحب الكفايه بما ذكره من المعنى للفعل الاختيارى، و هو كونه تحت القدره و متعلقا للإرادة، بيان معنى اصطلاحى له فلا- مشاحه فى الاصطلاح إلا- أنه يكفى فى واقع الاختيارى كون الفعل مقدورا و ملتفتا اليه، هذا اجمال الجواب، و تفصيله برهاناً فى بحث الطلب و الارادة. هذا هو الجواب الحلى.

و أما الجواب النقضى فقد التفت المحقق الاصفهانى (ره) فى حاشيته الى ايراد النقض على استاذه، فذكر نقضين، و أجاب عنهما.

النقض الأول: لو شرب الخمر مع الالتفات الى انه خمر لا بقصد انه خمر بل بقصد التبريد لكونه مبردا لا شبهه فى قبحه عقلا، مع ان القصد و الارادة لم تتعلق بشرب الخمر بل تعلقت بالتبريد.

و أجاب عن النقض بان شرب الخمر و إن لم يكن متعلقا للإرادة مستقلا إلا أنه تعلق به تبعا، حيث ان التبريد معلول لشرب الخمر، و يتوقف شرب الخمر عليه، فالارادة النفسية تعلقت بالتبريد إلا أن الارادة الغيرية تعلقت بشرب الخمر.

النقض الثانى: لو اراد شرب المائع فشرب الخمر بما هو مائع من المائعات

ص: ٦٩

لا شبهه في انه قبيح عقلا مع انه لم تتعلق الارادة بشرب الخمر بل تعلقت بشرب جامع المائع.

و أجاب عن هذا النقض بان هذا النقض و إن كان احسن من النقض السابق لأنه لا يرد عليه الجواب السابق، إذ لا يكون شرب الخمر مقدمه لشرب المائع كى تتعلق به الاراده الغيريه المقدميه بل هما موجودان بوجود واحد إلا أنه لا بد فى ترجيح شرب الخمر على غيره من المائعات من خصوصيه تتعلق به الاراده لثلا يكون ترجيحا بغير مرجح، فشرب الخمر ايضاً تعلقت به الاراده. هذا ما ذكره المحقق صاحب الحاشيه (١).

و لكن يرد عليه نقوض لا يمكن الجواب عنها.

النقض الأول: ان النقض الثانى الذى ذكره المحقق الاصفهانى (ره) يمكن فرض المائع فيه على نحو الانحصار فى الخمر لثلا يحتاج الى الترجيح، فلو كان المائع الذى اراد شربه منحصراً فى الخمر حينئذ تعلقت الاراده بالمائع أى بجامعه، و من جهة انحصاره فى الخمر شربه فلم يكن خصوصيه فى الخمر كى تتعلق الاراده به.

و يمكن ان نفرض فرضاً ثانياً و هو ان تكون الخصوصيه الموجهه لترجيح الخمر على غيره خارجه عن الخمر؛ و ذلك بان نفرض بان هناك انايين احدهما قذر و فيه الماء، و الثانى نظيف و فيه الخمر، و هو اراد شرب المائع لاحتياج معدته اليه فاختر شرب الخمر لخصوصيه كونه فى اناى نظيف، فحينئذ شرب الخمر مع عدم تعلق الاراده به، مع انه قبيح يقينا.

النقض الثانى: انا نعكس النقض الأول و نفرض فرضاً يكون فيه الحرام معلوماً للمباح لا عله مقدميه له كى تترشح الاراده من المباح اليه فيكون مراداً بالتبع، و ذلك كما اذا اراد الإضاءه، فضغط على زر الكهرياء لذلك، و هو ملتفت الى

ص: ٧٠

انه يترتب عليه قتل المؤمن ايضاً، فقتل المؤمن في المقام معلول لاناره الكهرباء لا أنه مقدمه له كى يقال: تترشح الاراده من اراده الضياء اليه، ولا شبهه في انه حرام مع عدم كونه مراداً.

هذا كله ان اراد صاحب الكفاية ان المتلازمين في الوجود يمكن انفكاكهما في الاراده التكوينية كما ذهب اليه في الاراده التشريعية.

وان أراد ان المتلازمين لا- يمكن انفكاكهما في الاراده التكوينية و ان لم يكن احدهما متوقفا على الآخر، بل كان بينهما مجرد الملازمه على خلاف ما ذهب اليه في الاراده التشريعية، فلا- يرد عليه النقضان اللذان ذكرهما المحقق الاصفهاني حتى يحتاج في الجواب الى التمحيص التي تمحلها المحقق المزبور، كما انه لا يرد عليه النقوض التي ذكرناها الا انه يرد عليه ان عدم الانفكاك بين المتلازمين في الشوق و الاراده خلاف الوجدان، اذ يمكن ان يشق الانسان الى استقبال القبله و لا يشق الى استدار الجدى، فكما انه يمكن الانفكاك في الاراده التشريعية عند المولى بين المتلازمين، على ما اعترف به صاحب الكفاية (قده)، فكذلك يمكن الانفكاك بين المتلازمين في الاراده التكوينية عند العبد.

و ثانيا: ان هذا لو تم فانما يتم في موارد الخطأ في الموضوع في التجري و لا- يتم في مورد الخطأ في الحكم، كما اذا شرب التن باعتقاد انه حرام فتبين انه حلال؛ و ذلك لان اراده شرب التن تكون مستلزمه لاراده مقطوع الحرمة الذي هو ملازم لشرب التن، فبناء على عدم انفكاك المتلازمين في الاراده لا يأتي استدلاله الأول في مورد الخطأ في الحكم، و انما في مورد الخطأ في الموضوع.

فان التزم صاحب الكفاية بانه في مورد التجري لا يوجد فعل اختياري اصلاً، كما يلتزم به في الدليل الثالث على ما سيأتى، فهذا الوجه حينئذ يرجع الى الوجه الثالث و ليس وجهاً مستقلاً، و إن لم يلتزم به، بل قال في مورد التجري بأنه يوجد فعل ارادى و اختياري بوجه من الوجوه و لو بعنوان الجامع، فيلزم من اراده ذلك الفعل اراده ملازمه، و هو مقطوع الخمرية مثلاً، فينحل الاشكال.

الوجه الثاني: [ان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحا بعنوان ...]

ان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحا بعنوان كون شربا للخل و لا بعنوان كونه شربا للخمر اذ ليس هو شربا للخمر، على الفرض، و بعنوان كونه مقطوع الخمر به لا يكون ملتفتاً اليه غالباً، فلا يكون فعلاً- اختيارياً حتى على المبنى القائل بانه يكفى في اختياريه الفعل كونه مقدورا و ملتفتاً اليه، فلا يكون قبيحا لما ذكرنا من انه لا بد في اتصاف الفعل بالقبح و الحسن ان يكون فعلاً اختيارياً للمكلف (١).

و أشكل عليه المحقق النائيني بأنه على هذا لا يمكن ان يؤخذ القطع في موضوع الحكم، و ذلك من جهة انه اذا لم يكن القطع ملتفتاً اليه لا يمكن وصول الحكم الذى اخذ القطع موضوعاً له، فان العلم بالحكم متوقف على الالتفات الى موضوعه، فاذا فرض اخذ القطع فى الموضوع و لم يكن ملتفتاً اليه لا يمكن وصول الحكم، و جعل الحكم الذى لا يمكن وصوله لغو محض، مع ان صاحب الكفايه نفسه قائل بالقطع الموضوعى (٢).

و لكن التحقيق عدم تماميه كلا الكلامين.

أما كلام المحقق النائيني (ره) فلأن صاحب الكفايه لم يقل بأن الالتفات الى القطع محال عقلاً، بل المراد من كلامه ان المكلف حيث أراد شرب الخمر فيكون عنوان مقطوع الخمر به طريقاً الى الخمر الواقعي، و يكون النظر اليه نظراً آلياً لا استقلالياً، بل النظر الاستقلالى الى الخمر و شربه، فيكون القطع بالخمر آله و مرآه، و الشاهد على ذلك قيد الغالب فى كلامه، حيث ذكر انه لا يلتفت اليه غالباً، فالقطع حيث إنه آله و مرآه الى الواقع لا يكون ملتفتاً اليه بالتفصيل و الاستقلال بل يكون الالتفات اليه بنحو الآليه و الاجمال. و هذه النكته لا تأتي فيما اذا كان القطع موضوعياً، فان القطع فيه لا يكون آله و مرآه الى أمر واقعي، بل هو بنفسه موضوع للحكم، فيكون ملتفتاً اليه بالاستقلال، و لا يكون مغفولاً عنه.

١- كفايه الأصول، المقصد ٦، ص، ٢٦٠.

٢- فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤٤.

و أما كلام المحقق الخراساني فلأنه أولاً: يكفي في اختياريه الفعل الالتفات اليه بنحو الاجمال مع كون مقدوراً للمكلف، و لا يحتاج الى ازيد من ذلك.

و ثانياً: أن الفعل المتجرى به لا يكون قبيحاً بعنوان كونه مقطوع الخمرية، بل يكون قبيحاً بعنوان كونه معلوم الحرمة، اذ الملازمة إنما هي بين معلوم الحرمة و القبح لا بين مقطوع الخمرية و القبح.

الوجه الثالث: [انه لا يوجد في مورد التجري فعل اختياري أصلاً ليتصف ...]

انه لا يوجد في مورد التجري فعل اختياري أصلاً ليتصف بالحسن أو القبح، و ذلك لأن شرب الخمر الذي هو مقصود للمتجرى لم يقع في الخارج، و شرب الخل الذي وقع في الخارج غير مقصود و لم تتعلق به الارادة، فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، هذا الوجه ذكره في حاشيته على الرسائل و على الكفاية (١).

و اعترض على نفسه بأن شرب الخل و إن لم يكن مقصوداً بعنوانه الخاص الا انه مقصود بعنوان الجامع، و فرض جامعين؛ احدهما: عنوان المائع، و الثاني: عنوان التجري بمعناه العام الشامل للمعصية، و يمكن فرض جامع آخر و هو عنوان مقطوع الخمرية الشامل لمورد المعصية و التجري، فشراب مقطوع الخمرية يوجب قصد الجامع حيث ان الجامع موجود في ضمن المقصود و المتحقق فهو مقصود و متحقق، اما انه مقصود فلأن قصد الفرد يستدعي قصد الجامع، و أما انه متحقق فلأن الكلي يوجد بوجود فرد؛ فالجامع مقصود و متحقق.

و أجاب بان ارادة الجامع بارادة فردة تكون ضمنية لا محاله فان المراد استقلالاً انما هو الخمر، و إرادته المائع بارادة الخمر انما هي ارادة ضمنية بلا اشكال، و بقانون الارادة الضمنية تكون ارادة المائع ارادة له في ضمن حصه الخمر لا ارادة لمطلق المائع حتى الحصه الموجودة في ضمن الخل.

فحينئذ يرجع الكلام الذي قلناه من ان ما اريد و هو الجامع في ضمن حصه

ص: ٧٣

الخمير لم يقع، و ما وقع و هو الجامع في ضمن حصه الخل لم يرد، و هكذا الكلام فيما لو كان الجامع هو عنوان التجري على المولى، فإننا نقول: ان ما اريد و هو التجري على المولى في حصه المعصيه لم يقع، و ما وقع و هو التجري في حصه الحرام الخطئي لم يقصد، فعاد المحذور و هو ان الفعل المتجرى به ليس اختيارياً اصلاً.

و التحقيق انه لو كان مناط اختياريه الفعل عند المحقق الخراساني (ره) هو انطباق العنوان على الفعل بالفعل يكون ذلك العنوان مراداً للفاعل، فيتم هذا الوجه، فانه ليس في المقام عنوان ينطبق على الفعل يكون مراداً للفاعل، حيث ان عنوان الخل ينطبق على الفعل و لكنه ليس مراداً للفاعل، و عنوان الخمير يكون مراداً للفاعل و لكنه لا ينطبق على الفعل، و عنوان المقطوع الخميره ايضا بعنوان الخل ينطبق على الفعل لكنه ليس مراداً للفاعل مع قطع النظر عما قلناه في ما تقدم، و أما لو كان مناط اختياريه الفعل كون الفعل صادراً بتحريك الاراده فالفعل المتجرى به يكون فعلاً اختيارياً بلا اشكال، و لا يتم ما ذكره في هذا الوجه.

و توضيح ذلك: ان الاراده دائماً تتعلق بالكلية، و الفعل الصادر من الفاعل دائماً يكون جزئياً خارجياً كما لا يخفى، و الاراده المتعلقة بالكلية انما تحرك الفاعل نحو الاتيان بالفرد الخارجي حيث قطع الفاعل بانطباق الكلية على الفرد الجزئي او توهم ذلك، فمحركيه الاراده نحو الاتيان بالفرد انما تكون فيما اذا كان هناك طريق الى انطباق الكلية على الفرد، و الطريق و هو القطع او غيره قد يكون مصيباً فيكون الكلية الذي تعلقت به الاراده منطبقاً حقيقه على الفرد، و قد يكون مخطئاً فلا يكون الكلية منطبقاً على الفرد و إصابه الطريق و خطؤه لا يفرقان في محركه الاراده نحو الاتيان بالفرد قطعاً، فانطباق العنوان الكلية المتعلقة به الاراده و عدم انطباقه على الفعل لا يؤثران في اختياريه الفعل و عدمه.

الوجه الرابع: [انه في مورد انقاذ العبد للغريق بتخييل انه ...]

انه في مورد انقاذ العبد للغريق بتخييل انه عدو المولى و انكشاف انه ابن المولى بعد الانقاذ، إن قيل بمحبوبيه الانقاذ في عرض كونه قبيحاً لكونه تجريباً فيلزم منه اجتماع الضدين، و ان قيل بعدم محبوبيته لكونه تجريباً و قبيحاً فهو

ص: ٧٤

خلاف الوجدان قطعاً، فانا نقطع ببقاء الانقاذ على محبوبته عند المولى حتى فى ظرف كونه تجريباً عليه، فيتبين حينئذ أنه لا قبح فيه.

والجواب: ان هذا الكلام ناشئ عن الخلط بين باب الحسن و القبح و باب المصلحة و المفسده و المحبوبيه و المبعوضيه و تخيل ان باب الحسن و القبح يرجع الى باب المصلحة و المفسده كما تقدمت الاشاره اليه، و سيأتى تفصيل الكلام فيه فى تنبيه مستقل فى هذا البحث.

و الكلام فيه اجمالاً هو ان هذا الكلام لو تم فإنما يتم بناء على ان الحسن و القبح من مجعولات العقلاء الممضاه من الشارع بما انه فرد من العقلاء، فيكونان دائرتين مدار الملاكات من المحبوبيه و المبعوضيه و المصلحة و المفسده كالأحكام الشرعيه.

و أما بناء على أنها من الأمور الواقعيه التى يدركها العقل العملى كما يدرك العقل النظرى استحاله اجتماع الضدين فلا يدوران مدار الملاكات، و لا- يكون هناك تناف بين ان يكون الفعل مذموماً من ناحيه التجرى و يكون محبوباً من ناحيه وجود المصلحة فيه، اذ التنافى انما هو بين المحبوبيه و المبعوضيه لا بين كون الفعل مذموماً من جهه و محبوباً من جهه اخرى، كما انه لا يكون هناك تناف بين أن يكون ممدوحاً من ناحيه الانقياد و مبعوضاً من ناحيه وجود المفسده فيه.

تنبيه:

اعلم أن توهم كون القبح فى مورد التجرى فاعلياً أو فعلياً مبنى على توهم رجوع الحسن و القبح الى المصلحة و المفسده قد تترتب على الفعل فى حد نفسه و قد تترتب على الفعل باضافته الى الفاعل، و ذلك ككنس المعبر مثلاً، فانه فى حد نفسه لا يترتب عليه مفسده لكن اذا صدر من الامير فيترتب عليه المفسده، كما لا يخفى، فالقبح ايضا كذلك قد يتصف الفعل به فى حد نفسه، و قد يتصف به باعتبار اضافته الى الفاعل.

و لكن هذا التوهم غير صحيح.

ص: ٧٥

أما أولاً: فلأن المفسده فاعليه تاره و فعليه اخرى، و ذلك لما قلناه من انه ليس هناك نسبة خارجيه بين الفعل و الفاعل فلا معنى لكونه تترتب عليه المفسده تاره و لا تترتب عليه اخرى. و النسبه الذهنيه القائمه بين الفعل و الفاعل في عالم الذهن باعتبار اضافه الفعل الى الفاعل انما هي باعتبار حصص الفعل و افراده، يعنى ان الفعل له حصص و افراد خارجيه فضرب زيد فرد من الضرب، و ضرب عمرو فرد آخر من الضرب، و تصور هذين الفردين في الذهن يستدعى وجود نسبة ذهنيه قائمه بين الضرب و زيد، اذاً فكنس المعبر له افراد و حصص في الخارج بعضها يترتب عليه المفسده و بعضها لا يترتب عليه المفسده.

و اما ثانياً: فلأننا لو سلمنا ذلك في المفسده و المصلحه فلا نسلم رجوع الحسن و القبح الى المصلحه و المفسده، فان الفعل في حد نفسه لا يتصف بالحسن و القبح اصلاً، و انما يتصف بهما باعتبار صدورهما من الفاعل كما قلنا، فقبح الفعل دائماً يكون فاعلياً أى باعتبار صدوره من الفاعل، و هذا لا ينافى ما مر من ان القبح دائماً يتقدم بالفعل كما لا يخفى وجهه على المتأمل.

المقام الثالث في كون المنجى مستحقاً للعقاب

اشاره

بناء على ما ذكرنا في المقام الثاني من ان التعدى على المولى و سلبه حقه انما هو باتيان المكلف بما اعتقد حرمة و ان فيه مخالفه لأمر المولى، و بناء على ما مر ايضاً في الابحاث السابقه من ان المعروف بينهم ان استحقاق العقاب من الآثار المترتبه على سلب المولى حقه و ظلمه، و ان العقل يدرك استحقاق العقاب على سلب المولى حقه و ظلمه فاستحقاق العقاب في مورد التجري واضح لا غبار فيه، و يكون استحقاق العقاب فيه بعين الملاك الذى يستحق العاصى فيه للعقاب بلا تفاوت اصلاً.

و أما بناء على ما ذكره بعضهم، و يوجد في كتب الفلسفه أيضاً، من ان استحقاق العقاب ليس من مدركات العقل و انما هو بجعل من الشارع لتتميم محركيه

ص: ٧٦

الخطابات الشرعية بالنسبة الى العبد، فان الناس عبيد و تجار غالبا فلا يعبدون الله لانهم وجدوه أهلا للعباده كأمر المؤمنين (ع)، بل يعبدونه خوفا من ناره، أو طمعا في جنته، فلا تكون الخطابات الشرعية محرکه لهم ما لم يكن وعيد بالعقاب، أو وعد بالثواب.

فيشكل حينئذٍ استحقاق المتجرى للعقاب؛ و ذلك لأن جعل استحقاق العقاب من قبل الشارع المقدس ليس بملاك التشفى كما في الموالي العرفيين ليجعل في مورد التجري ايضا، بل يجعل لتتميم محركه الخطابات الصادره من الشارع، و في مورد التجري يحرك العبد من جهه تخيل كونه عاصيا، فجعل العقاب على خصوص العاصي يكفى في تحريك المتجرى ايضا لأنه يرى نفسه عاصيا في ارتكابه، فيحرك من نفس العقاب المجمعول على العاصي، فيكون جعله في مورد التجري لغوا، بل يكفى فيه جعله على خصوص العاصي.

فبناء على هذا المبني يشكل استحقاق المتجرى للعقاب، و اما بناء على المبني المعروف فاستحقاقه للعقاب واضح كما ذكرنا و لا يحتاج الى الاستدلالات العديده التي ذكرها المحققون في المقام مضافا الى عدم تماميتها في نفسها، و هي استدلالات عديده:

[أدله الاستمحاق]

أولها: [ما نسبه المحقق النائيني (ره) الى السيد الميرزا الشيرازي الكبير، على ...]

ما نسبه المحقق النائيني (ره) الى السيد الميرزا الشيرازي الكبير (ره)، على ما في اجود التقريرات، و هو: ان العلم الذي يؤخذ في موضع حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته لا بد ان يكون أعم من القطع المصادف للواقع و غير المصادف له؛ و ذلك لانه لو كانت مخالفه خصوص القطع المصادف موجه لاستحقاق العقاب لوجب احراز المصادف للواقع في حكم العقل بوجوب اطاعه و حرمة المعصيه و استحقاق العقاب على المخالفه، و احراز المصادف خارج عن اختيار المكلف، فيلزم ان لا يكون هناك حكم يجب امتثاله؛ لاحتمال ان يكون القطع مخالفا للواقع، فجزء الموضوع و هو المصادف غير محرز، فلا بد أن يكون الموضوع لوجوب الطاعه و حرمة المعصيه أعم من القطع المصادف للواقع و غيره، فيكون القطع الغير المصادف في مورد التجري موجبا لحرمة المعصيه و استحقاق

العقاب على مخالفته (١).

ولكن هذا الوجه لا- يتم، وذلك لانه يكفى لا-حراز المصادفه قطع المكلف بالواقع، فنفس القطع المأخوذ فى موضوع حكم العقل بحرمة المخالفه و استحقاق العقاب عليها يكون محرزاً للمصادفه، فالمصادفه أى احرازها اختياري للمكلف، فلا مانع من اخذ خصوص القطع المصادف للواقع موضوعاً لحكم العقل. وهذا الوجه جعل فى اجود التقارير مقدمه ثالثه لمقدمات اربع للبرهان على استحقاق المتجرى للعقاب، مع ان المقدمه الاولى والثانيه لا ربط لها بذلك، وهذه المقدمه ايضا يمكن جعلها وجها مستقلاً كما ذكرنا.

ومما ذكرنا يظهر أن ما اجاب به المحقق النائيني (ره) عن هذا الوجه و هو أنه فى مورد التجري ليس لدينا علم بالواقع اصلاً كى يقال بان العلم و القطع الموضوع لحكم العقل بوجود الطاعه و حرمة المعصيه و استحقاق العقاب على المخالفه هو الأعم من العلم المصادف للواقع و عدم المصادف بل ما هو موجود فى مورد التجري انما هو الجهل المركب لا العلم.

ومما ذكرنا يظهر أن هذا الجواب ليس بتمام، كما ان اصل الاستدلال لا يكون تاماً، وذلك لان نظر الميرزا الشيرازي الكبير (ره) فى الاستدلال كان إلى اقامه البرهان على عدم امكان اخذ خصوص العلم المصادف للواقع موضوعاً لحكم العقل، و انه لا بد من تعميم العلم، فلو كان دليله تاماً لوجب تعميم موضوع حكم العقل الى العلم و الجهل المركب ايضا لعدم امكان اخذ خصوص العلم و هو المصادف للواقع على الفرض من تماميه الدليل، فاثبات انه فى مورد التجري لا- يكون العلم موجوداً بل الموجود انما هو الجهل المركب لا يكفى فى الجواب عن الدليل.

ثانيها: [هو المقدمة الرابعة من برهان الميرزا الشيرازي الكبير ...]

هو المقدمة الرابعة من برهان الميرزا الشيرازي الكبير (ره)،

ص: ٧٨

على ما في اجود التقريرات، و هو ان استحقاق العقاب لا يمكن ان يكون من ناحيه القبح الفعلى و ذلك من جهه انه في موارد الشك و الجهل يكون القبح الفعلى موجودا مع عدم استحقاق العقاب، فمن شرب الخمر جاهلا بكونه خمرا لا يخرج فعله هذا عن كونه قبيحا لأن مفسده شرب الخمر موجوده فيه مع أنه غير مستحق للعقاب، فلا يمكن اناطه استحقاق العقاب بالقبح الفعلى، فلا بد ان يكون منوطا بالقبح الفعلى لعدم وجود شىء ثالث يكون استحقاق العقاب منوطا به، و القبح الفعلى كما انه موجود في مورد المعصيه يوجد في مورد التجرى ايضا (١).

و يظهر الجواب عن هذا الوجه ايضا مما ذكرناه في المباحث السابقه من انه ليس هناك قبحان موجودان احدهما فعلى و الآخر فاعلى بل ليس لدينا إلا قبح واحد و هو قبح الفعل مضافا الى الفاعل، فليس الأمر دائرا بين القبح الفعلى و القبح الفاعلى، بل هناك شىء ثالث و هو قبح الفعل مضافاً الى الفاعل.

ثالثها: [ما يوجد في رسائل الشيخ الاعظم (ره) ...]

ما يوجد في رسائل الشيخ الاعظم (ره)، و ذكر في الكتب المتأخره عنه ايضا، و هو على ما في الرسائل و تقريرات الكاظمى لبحث المحقق النائينى (ره) ان يقال: ان العاصى و المتجرى إما أ، يكون كلاهما مستحقين للعقاب أو لا يكون واحده منهما مستحقا له، و الثانى باطل كما هو واضح، فيلزم الاول (٢).

و الوجه في ذلك: انه لا فرق بين العاصى و المتجرى الا في ان قطع العاصى مصيب للواقع و قطع المتجرى غير مصيب له، و الاصابه ليست اختياريه للمكلف ليناط استحقاق العقاب بها إذ لا فرق بين العاصى و المتجرى في ذلك، فإما أن يكون كلاهما مستحقين للعقاب أو لا يكون واحد منهما، فإذا بطل الثانى بالضروره يتعين الاول.

و الجواب عنه: ان عدم شرب الخمر قد يكون من جهه عدم وجود العنب و الزبيب في الدنيا ليعصر منه الخمر، و قد يكون من جهه عدم وجود المال لديه

١- ذات المصدر السابق.

٢- الرسائل، ص ٥، و فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٨.

ص: ٧٩

ليشترى الخمر و يشربه، و قد يكون من جهة كونه مريضاً و لا قدره له على تناول الخمر ليشربه مع كونه موجوداً، و قد يكون من جهة انه شرب ما يتخيل كونه خمراً كالخل مثلاً فلا يشرب الخمر بعد ذلك، و قد يكون من جهة عدم الميل و الارادة الى شربه فلا بد في تحقق شرب الخمر من سد باب جميع هذه الاعدام الخمسه؛ بان يكون العنب أو الزبيب موجوداً، و يكون المال موجوداً عنده، و اعطاه العلى القدير العافيه من المرض ليتمكن من اخذ الاناء و شربه، و لم يكن قطعه بأن هذا خمر مخالفاً للواقع، و كان عنده الميل و الارادة النفسيه لشرب الخمر. و يكفى في كون الفعل اختيارياً للمكلف ان يكون سد باب العدم الاخير بيده و هو عدم شرب الخمر من جهة عدم الميل اليه، و لا يلزم كون سد باب جميع الاعدام بيده و إلا لم يوجد فعل اختياري اصلاً، إذ لا أقل من أن لا يوجد هناك فاعل أو لا يوجد عنب أو زبيب اصلاً، و ليس في الدنيا معصيه لم ينسد على المكلف باب من ابواب عدمها، و لا أقل من انسداد باب العدم الناشئ من عدم الفاعل. هذا بالنسبه الى من صادف قطعه الواقع، و أما بالنسبه الى الآخر فنسلم استناد عدم استحقاق عقابه الى انه خارج عن الاختيار، بل لا بد من الالتزام بذلك في كثير من الموارد، فمن ترك كثيراً من المعاصي لعدم قدرته عليها لمرض و نحوه لم يكن مستحقاً للعقاب على تلك المعاصي قطعاً.

تنبيهات

اشاره

و ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: [قلنا في اول البحث: إن مخالفه التكليف المنجز ...]

قلنا في اول البحث: إن مخالفه التكليف المنجز يكون تجريباً سواء كان تنجزه بالوجدان كالقطع، أو كان بتعبد شرعي من اماره و نحوه كالاستصحاب، أو كان تنجزه بأصل عقلي كأصالة الاشتغال و أصاله وجوب الفحص، و لا اشكال في ذلك إلا في مورد واحد و هو ما اذا خالف الواقع المنجز برجاء غيره كما اذا شرب الخمر الذي شهدت البيئه بخمريته برجاء انه ليس بخمر.

فيقع الكلام في ان هذا الرجاء يدفع تنجزه أم لا؟ و ظاهر ان الرجاء لا يوجب

ص: ٨٠

دفع تنجز ما يكون منجزاً بمنجز، فمخالفة الواقع المنجز بأي منجز كان يكون تجريباً، كما انه إذا كان هناك مؤمن شرعى أو عقلى لا يكون مانع من الارتكاب بلا اشكال إلا- في صورته واحده و هو ما إذا كان هناك مؤمن عن شرب المانع بأن شهدت اليه بعدم خمريته مثلاً فشربه برجاء كونه خمراً.

فيقع الكلام في أن هذا حرام أم لا؟ ذكر المحقق النائيني (ره) على ما في تقريرات بحثه ان هذا يكون تجريباً، و كذا غيره من المحققين.

و لكن الصحيح ان يقال: انه تاره يشربه برجاء ان يكون خمراً مع الاستناد الى المؤمن بحيث لو لم يكن هناك مؤمن لا يشربه من جهه كونه تجريباً و هتكاماً للمولى و موجبا للعقاب، و لو قطع بعدم كونه خمراً ايضاً لا يشربه لأنه شرب السكنجين كثيراً و انما يريد ان يعرف طعم الخمر و يحصل له معلومات بالنسبه اليه مع عدم الابتلاء بتبعاته و عقوباته فحينئذ لا شبهه في انه لا يكون تجريباً اذ الفعل الخارجى لا- يكون تجريباً لوجود المؤمن و الاراده ايضاً ليس تجريباً لعدم استقلاله في ارادته عن المولى، بل تحفظ على المولى في ارادته، و راعى حقه.

و اخرى يشرب ما يكون المؤمن عن خمريته موجوداً برجاء انه خمر مع عدم الاستناد الى المؤمن بل هو يريد شرب الخمر و لو لم يكن هناك مؤمن ايضاً لشربه، و لا- يحتفظ بحقوق المولى و لا يراعى حقه، ففي هذه الصوره بالنسبه الى الفعل الخارجى لا يكون هناك تجريباً لوجود الرخصه من المولى في ارتكابه و الاذن فيه، و اما بالنسبه الى الاراده و الأمر النفسى فقد يقال بانه تجريباً من جهه استقلاله في ارادته عن المولى و عدم الاهتمام به، و لكن هذا لو تم فلا اختصاص له بصوره شربه برجاء كونه خمراً بل يأتى فيما اذا شربه مع عدم الاستناد الى المؤمن مطلقاً سواء شربه برجاء كونه خمراً أم لا.

التنبيه الثاني: [انا ذكرنا سابقاً انهم تفلخوا أن الحسن و القبح في باب التجري ...]

انا ذكرنا سابقاً انهم تفلخوا أن الحسن و القبح في باب التجري مرجعهما الى الملاكات الواقعيه للأحكام من المفسده و المصلحه، و حيث اشتهب عليهم ذلك وقع الكلام في ان الفعل في مورد التجري حسن و ذو مصلحه بعنوانه

ص: ٨١

الواقعي و قبيح و ذو مفسده بعنوان التجري، فكيف يجتمع في فعل واحد المصلحه و المفسده و الحسن و القبح؟ فلو تخيل المكلف أن زيد بن ارقم عدو الله يجب هتكه و كان في الواقع عالما عادلا يجب احترامه، كيف تجتمع المصلحه و المفسده فيه؟

ذكر صاحب الفصول انه يقع التزاحم بينهما، و بعد الكسر و الانكسار يبقى ما هو الغالب منهما.

و أجاب المحقق العراقي (ره) في مقالاته عن ذلك بعد تسليم ان الحسن و القبح مرجعها الى باب المصالح و المفسد في الاحكام بأن هناك اختلافًا في الرتبة، و معه لا- تزام، و ذلك لأن التجري انما هو في طول الحكم الواقعي لا- في رتبته فانه قطع بالخمير و حرمة أولًا ثم تجرى و خالف قطعه بذلك، فلو لم يكن الخمر حراما في الواقع لم يتحقق التجري في شرب مقطوع

الخميره (١).

و هذا الجواب ذكره ايضا المحقق في الجمع بين الاحكام الظاهريه و الواقعيه عن شبهه ابن قبه، فذكر هناك ان الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي فان الشك في الحكم الواقعي مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري، فلا- يكون الحكم الظاهري في رتبة الحكم الواقعي ليقع التنافي، و نذكر هذا الوجه هناك في الجمع بين الاحكام الظاهريه و الواقعيه مفصلا مع نكاته و خصوصياته.

و لكن هذا الكلام لو تم في الجمع بين الاحكام الظاهريه و الواقعيه فهو لا يتم في المقام، و ذلك لأن التجري في المقام انما هو في طول الحرمة المزعومه لا- في طول وجوب الاحترام الواقعي في المثال، فهو تخيل ان زيد بن ارقم عدو الله يحرم اكرامه، فأكرمه، فانكشف انه عالم عادل يجب اكرامه، فالتجري في طول الحرمة المتخيله، و اما بالنسبة الى الحكم الواقعي و هو وجوب الاكرام فهو في عرضه، فليس هناك طوليّه و اختلاف في الرتبة كما في باب الأحكام الظاهريه، حيث ان الحكم الظاهري مجعول في مورد الشك في الحكم الواقعي فيكون في طوله، و نذكر

ص: ٨٢

هناك ان هذا الجواب لا يتم هناك ايضاً.

فالصحيح في الجواب ان يقال: ان الحسن و القبح في باب التجري اجنيان بالكلية عن باب المصالح و المفسد في الاحكام، بل هما امران واقعيان يدر كهما العقل العملي كما يدر ك العقل النظري استحاله اجتماع النقيضين، و ليستا من المجموعات العقلية فلا تنافي بينهما.

و على هذا فلا نحتاج في الجواب الى ما ذكره صاحب الفصول، و لا الى ما ذكره المحقق العراقي من الاختلاف في الرتبة، اذ الحسن و القبح اجنيان عن باب المصلحة و المفسده و المحبوبيه و المبغوضيه، بل هما امران يدر كهما العقل العملي كما يدر ك العقل النظري استحاله اجتماع الضدين، و ليستا من المجموعات العقلية لتكون ممضاه من قبل الشارع ايضاً بما انه فرد من العقلاء ليكونا كاشفين عن المصلحة و المفسده في المتعلق كالاحكام الشرعية.

و على هذا فيمكن ان يكون الفعل قبيحاً و لكنه محبوب للمولى لا مبغوض له كما في المثال الذي ذكرناه، و هو ما إذا علم بأن زيد بن أرقم عدو الله و يحرم اكرامه فأكرمه و تبين انه في الواقع عالم عادل يجب اكرامه، فان اكرامه قبيح من جهة كونه تعدياً على المولى و سلماً لحقه، لما ذكرنا من أنه يكفي في سلب المولى حقه المخالفه فيما اعتقد انه من أوامره و نواهيه و لكنه محبوب للمولى من جهة كونه اكراماً للعالم العادل، إذ لا- تنافي اصلاً بين قبح التجري و بين الملا-ك الواقعي للفعل فيما اذا فرض كونه واجباً في الواقع، كما اذا علم بحرمة صلاه الجمعة و لكنه أتى بها برجاء ان لا- تكون حراماً في الواقع، و ان لا تنجز عليه الحرمة لشده اشتياقه لصلاه الجمعة، و كانت في الواقع واجبه، فلا- نحتاج الى الجواب عن التنافي بما اجاب به صاحب الفصول أو ما اجاب به المحقق العراقي.

نعم هناك تنافٍ بين دليل الحكم الواقعي و هو وجوب صلاه الجمعة في المثال و بين دليل التنجيز و هو الدليل الدال على حرمتها و ان لم يكن تنافياً بين قبح التجري و بين الملاك للوجوب الواقعي، فالتنافي انما هو بين الدليل المنجز للحرمة و بين

ص: ٨٣

دليل الوجوب واقعاً، وبعباره اخرى بين الحكم الظاهري و بين الحكم الواقعي.

يأتي الكلام فيه في باب الجمع بين الاحكام الظاهريه و الواقعيه في الجواب عن شبهه ابن قبه، و هناك اجوبه تكفي في الجواب عن الشبهه فيما اذا كان الحكم الواقعي الزاميا و الظاهري ترخيصيا أو بالعكس، و لا تكفي فيما اذا كان الحكمان إزاميين كما في المثال، فلا بد من التفصيل هناك، و في الحقيقه هو التزام بنصف شبهه ابن قبه، و تمام الكلام هناك ان شاء الله.

التنبیه الثالث: [ذكر المحقق العراقی ثمره للبحث عن قبح التجری، و هی ...]

ذكر المحقق العراقی (قده) ثمره للبحث عن قبح التجری، و هی انه لو قلنا بقبح التجری تكون الصلاه فيما اذا علم بحرمه صلاه الجمعه و أتى بها برجاء كونها حراماً و كانت في الواقع واجبه باطله، و اما لو قلنا بعدم قبحه تكون الصلاه صحيحه (١).

و لكن التحقيق في المقام ان الفعل المتجرى به تاره يكون توصلياً و اخرى يكون تعبدياً، فان كان توصلياً فان استكشفنا من الدليل سعه الملاك و انه موجود حتى في الفرد المحرم يكون الفعل صحيحاً ان كان واجباً توصلياً في الواقع و ان كان قبيحاً و محرماً في الظاهر، و اما ان لم نستكشف سعه الملاك و كونه موجوداً حتى في الفرد الحرام فلا يمكن القول بصحته على القول بقبح التجری.

و أما إن كان الفعل تعبدياً كما في المثال فحيث انه لا بد في صحه الفعل التعبدى من وجود امرين:

احدهما: ان يكون قابلاً في نفسه لأن يتقرب به.

الثانى: فعليه التقرب به، فلا يكون الفعل صحيحاً إن لم يقصد العبد التقرب به واقعا، سواء قلنا بقبح التجرى أم لا، أما على القول بالقبح فواضح، لأن الاتيان بالفعل يكون سلباً للمولى حقه و ظلماً له، و حينئذٍ فلا يمكن ان يتقرب بمثل ذلك الفعل الى المولى لعدم صلاحيته في نفسه لان يتقرب به، و اما على القول بمقاله

ص: ٨٤

الشيخ الاعظم من انكار قبح التجري رأساً فمن جهة ان التجري هو اتيان العبد بما يكون معصيه في الواقع لا بما اعتقد المكلف كونه معصيه فحينئذٍ و ان كان الفعل مما يمكن ان يتقرب به في نفسه إلا أنه حيث يحتمل المكلف مخالفه قطعه للواقع و يحتمل مصادفته له فلا ينقدح في نفسه التقرب بالفعل الى الله فيكون الشرط الثاني مختلاً و هو المقريه الفعلية، هذا تمام الكلام في بحث التجري.

ص: ٨٥

قيام الاماره و الاصل مقام القطع

ص: ٨٧

الأمر الثالث و فيه جهتان:**اشاره**

الجهه الأولى: فى أقسام القطع.

الجهه الثانيه: فى قيام الاماره و الأصل مقام القطع.

الجهه الأولى: فى أقسام القطع

قسموا القطع إلى قسمين رئيسيين:

١- القطع الطريقي: و هو ما يكون طريقاً إلى حكم شرعى.

٢- القطع الموضوعى: و هو ما يكون موضوعاً لحكم شرعى. كما إذا جعل القطع بعداله الامام موضوعاً لجواز الاقتداء به فى الصلاه.

ثم قسموا القطع الموضوعى إلى قسمين:

أ- ما يؤخذ على نحو الصفته، أى صفة خاصه و حاله نفسه للقاطع، فلو كان القطع بعداله الامام موضوعاً لجواز الاقتداء به فى الصلاه؛ و كان مأخوذاً على نحو الصفته، كانت الصلاه خلف مقطوع العداله صحيحه فيما إذا تبين فيما بعد فسقه.

ب- ما يؤخذ على نحو الكاشفيه، أى بما هو طريق و كاشف عن الواقعى، و فى المثال المتقدم لو كان القطع بعداله الامام مأخوذاً على نحو الكاشفيه ثم تبين فسقه تقع الصلاه باطله.

ص: ٨٨

ثم قسموا كلا من هذين القسمين إلى ما يكون تمام الموضوع و ما يكون جزء الموضوع.

فتصبح اقسام القطع الموضوعى أربعة:

١- ما أخذ على نحو الصفته و كان تمام الموضوع.

٢- ما أخذ على نحو الصفته و كان جزء الموضوع.

٣- ما أخذ على نحو الطريقيه و كان تمام الموضوع.

٤- ما أخذ على نحو الطريقيه و كان جزء الموضوع.

هكذا قسم الشيخ الاعظم (ره) القطع الى هذه الأقسام (١).

و أشكل عليه بأن حقيقه القطع هو الانكشاف و إراءه المقطوع به، فلا يمكن ان يؤخذ فى موضوع الحكم مع قطع النظر عن كاشفيته بل بما هو صفة خاصه، اذ لا تنفك الكاشفيه عن القطع بل هى عين حقيقته، فلا يمكن اخذه فى الموضوع تاره بما هو صفة للقاطع مع قطع النظر عن كونه كاشفاً، و اخرى بما هو كاشف، بل لا بد ان يؤخذ دائماً بما هو كاشف، و ذلك كما فى الانسان فانه لا يمكن لحاظه مع قطع النظر عن انسانيته لأن الانسانيه عين حقيقه الانسان.

و لذا غيّر المحقق الخراسانى العبارة فى مقام التقسيم لتصحيحه، و عبّر بعبارة يستخلص منها تقريبان لدفع الاشكال و ان كان بحسب الصورة تقريباً واحداً.

التقريب الأول: ان العلم نور لنفسه و نوره لغيره على ما ذكره الفلاسفه، و على هذا يندفع الاشكال و ذلك لان معنى أخذه موضوعاً على وجه الطريقيه و الكاشفيه لحاظ كونه نوراً لغيره، و معنى اخذه موضوعاً على وجه الصفته لحاظ كونه نوراً لنفسه و عدم لحاظ كونه نوراً لغيره.

و هذا التقريب لا- محصل له؛ و ذلك لان الغرض من كون العلم نوراً لنفسه و نوراً لغيره هو ان ظهور كل شىء عند العقل انما هو بالعلم، و ظهور العلم عنده

ص: ٨٩

ليس بعلم آخر بل هو بنفسه ظاهر عند العقل، و كونه لنفسه ظاهراً عند العقل لا يختص به بل تمام الموجودات الذهنية كالحب و البغض و الارادة و نحوها كذلك، فانها بنفسها ظاهره لدى العقل و لا تحتاج الى مظهر، فمن هذه الناحية يشترك العلم مع باقى المجردات الموجوده فى عالم النفس، و انما الشىء الذى يميزه عن غيره هو كونه كاشفاً و طريقاً و غيره ليس كاشفاً و طريقاً، فتمام حقيقته هو كونه كاشفاً و طريقاً.

و حينئذٍ يعود الاشكال، حيث ان المأخوذ موضوعاً ان كان عنوان الظاهر بنفسه فهو ينطبق على باقى المجردات فى عالم النفس فيلزم ان يكون غيره ايضاً موضوعاً، و هذا خلف، و إن كان خصوص هذا الظاهر بنفسه فلا خصوصيه له عن غيره إلا بكاشفيته و طريقته.

التقريب الثانى: ان العلم من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه على ما ذهب اليه كثير من الفلاسفه، و توضيح هذا الكلام و تقريب كونه وجهاً لدفع الاشكال و مصححاً للتقسيم المذكور هو ان الصفه إما أن تكون حقيقيه و إما أن تكون اضافيه، و الصفه الحقيقيه هى التى يكون لها وجود فى الخارج حقيقه كالسواد و البياض، و الصفه الاضافيه هى التى ليس لها وجود حقيقه، بل هى امر اعتبارى و انتزاعى ينتزعا العقل من منشأ انتزاعه، كالأبوه و البنوه و الفوقيه و التحتيه و غير ذلك، و الصفه الحقيقيه إما أن تكون ذات اضافه كالقدره و الاراده و الحب و البغض و غير ذلك فان القدره بلا مقدور و الاراده بلا مراد و الحب بلا محبوب غير متعلقه.

و أما ان لا تكون الصفه الحقيقيه ذات اضافه كالسواد و البياض و غيرهما فانهما يحتاجان الى محل فقط يعرضان عليه، و العلم على ما ذهب اليه كثير من الفلاسفه من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه و ان ذهب بعضهم الى انه من الصفات الاضافيه لكنه ليس بشىء.

و بناء على كونه من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه تكون الاضافه غير حقيقه العلم، و يكون العلم واجداً للاضافه، و حينئذٍ يقال فى تقريب التقسيم: ان المراد بالقطع المأخوذ فى موضوع الحكم على وجه الصفته العلم مع قطع النظر عن

ص: ٩٠

اضافته، و المراد بالقطع المأخوذ على وجه الطريقيه و الكاشفيه هو العلم مع لحاظ اضافته فيندفع الاشكال لا محاله.

و تحقيق المقام ان الاضافه في الفلسفه على قسمين:

احدهما: الاضافه المقوليه، و هي النسبه المتكرره بين شيئين موجودين الموجه لتعنونهما بعنوانين متكافئين في التعقل و الوجود الخارجى، بحيث كلما تعقل احدهما، أو وجد خارجاً تعقل الآخر، أو وجد خارجاً كالاضافه الموجوده بين الأب و الابن فانها نسبه متكرره بين زيد و عمرو، و توجب تعنون زيد بعنوان الأب، و تعنون عمرو بعنوان الابن، و عنوان الاب و الابن متكافئان في التعقل، و الوجود الخارجى و انما سميت هذه الاضافه المقوليه لانها من المقولات العشر التي احداها الجوهر و البقيه الاعراض التسعه.

ثانيهما: الاضافه الاشراقية، و هي النسبه بين شيئين هما شىء واحد بحسب الحقيقه و الوجود الخارجى، لكن بحسب التحليل هما شيئان:

الأول: له فعليه و الثانى لا-فعليه له، و إنما يصير له فعليه بفعليه الأول، كالاضافه بين الماهيه و الوجود في قولنا مثلاً: ماهيه الانسان موجوده؛ فان الماهيه و الوجود بحسب الحقيقه و الوجود الخارجى شىء واحد، إلا انهما بحسب التحليل شيئان، احدهما و هو الوجود له فعليه، و الآخر و هو الماهيه لا فعليه له، و تصير فعليه بنفس فعليه الوجود و بسبب النسبه، فالاضافه هنا ليست اضافه حقيقه و انما هي اشراقية من جهه التحليل العقلى؛ و لذا يسمى بالاضافه الاشراقية، و انما لم تعد هذه الاضافه من المقولات لأن المقولات انما هي في الماهيات و هذه الاضافه، كما ترى انما هي بين الماهيه و الوجود، أو ما هو من قبيل الماهيه و الوجود، و من الواضح ان الوجود ليس ماهيه، و الفرق بين هذه الاضافه و تلك الاضافه هي ان الأولى تستدعى طرفين حقيقيين، و الثانيه لا-تحتاج إلا إلى طرف واحد حقيقى؛ و ان كان لها طرفان بالتحليل.

ثم ان العلم له معلوم بالذات و معلوم بالعرض، فاما معلومه بالذات فهو

ص: ٩١

الصورة الحاصلة لدى النفس، و انما تسمى بالمعلوم بالذات لأنها هي المنكشفه لدى النفس حقيقه لا غيرها، و اما المعلوم بالغرض فهو الامر الخارجى الذى انعكست صورته فى الذهن؛ و انما سمي بالمعلوم بالغرض لانه ليس فى الحقيقه هو المنكشف لدى النفس، و انما المنكشف هو صورته الذهنيه، و هو معلوم و منكشف مجازاً، و باعتبار مطابقته لما هو معلوم و منكشف بالذات و هو صورته الذهنيه و مماثلته له.

إذا تبين هذا فنقول: ان الاضافه المدعاه فى كلام المحقق الخراسانى (قدس سره) إن أُريد بها اضافه العلم الى المعلوم بالذات فالاضافه المقوليه غير معقوله لاحتياجها الى طرفين، مع ان العلم و المعلوم بالذات شىء واحد كما لا يخفى، فلا بد ان تكون الاضافه هي الاضافه الاشراقية، حيث ان العلم و المعلوم بالذات هو الوجود و الماهيه.

و يرد حينئذ ان الاضافه الاشراقية ليس لها إلا طرف واحد فى الحقيقه، و ان كان لها طرفان بالتحليل، فان الماهيه على ما تقدم لا فعليه لها و تصير فعليه بنفس فعليه الوجود و بسبب اضافه الوجود اليها، فالمعلوم بالذات هو حقيقه العلم فى الحقيقه و الوجود، إذن فيعود الاشكال، حيث ان اخذ العلم مع قطع النظر عن اضافته الى معلومه بالذات تهافت و تناقض كما لا يخفى.

و ان اريد بالاضافه اضافه العلم الى المعلوم بالغرض فالاضافه الاشراقية غير معقوله حينئذ، كما لا يخفى، انما المتوهم هو الاضافه المقوليه، و هي ايضا غير صحيحه؛ لما قلناه من ان العلم ليس له اضافه حقيقه الى المعلوم بالغرض، و ان المعلوم بالغرض ليس معلوماً و منكشفاً لدى النفس حقيقه و واقعاً، بل هو معلوم عرضاً و مجازاً، كما تقدم فللعلم اضافه مجازيه اليه، و لا مضايقه، لدعوى ان المراد من الاضافه هي هذه الاضافه المجازيه، فانه من الممكن حينئذ أن يأخذ الشارع العلم فى الموضوع، تاره بما هو صفه حاصله فى النفس، و اخرى يأخذه فى الموضوع بما هو مضاف الى المعلوم بالغرض، و حينئذ يصح تقسيم القطع

الموضوعى الى المأخوذ على وجه الصفته تاره، و على وجه الطريقيه اخرى.

و يندفع الاشكال الذى تصدى المحقق الخراسانى (قدس سره) لدفعه، لكن يرد عليه حينئذ ان القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيه و الكاشفيه لا- يصح تقسيمه الى، ما أخذ تمام الموضوع تاره، و جزء الموضوع اخرى بل ان هذا القسم دائما يكون جزء الموضوع؛ لأن معنى القطع المأخوذ على وجه الطريقيه على هذا التفسير للاضافه، هو اخذ المعلوم بالعرض و هو متعلق القطع فى الموضوع، فلا يتصور اخذه تمام الموضوع، فيكون التقسيم ثلاثيا لا رباعياً.

و اشار المحقق النائنى (قدس سره) الى تثليث الاقسام ايضاً، مع ان المحقق الخراسانى ذكر الاقسام رباعياً، فهو قرينه على انه لم يفسر الاضافه بهذا التفسير، فالاشكال وارد على كلامه لا محاله.

ثانياً: يرد عليه على كل حال انه ذكر ان ظاهر القطع المأخوذ موضوعاً فى لسان الشارع هو ان يكون مأخوذاً على وجه الطريقيه، و كونه مأخوذاً على وجه الصفته خلاف الظاهر و يحتاج الى قرينه، مع ان صحه التقسيم الى الطريقي و الصفتي انما هى على تفسيرنا للاضافه، و على تفسيرنا للاضافه يكون الظاهر من القطع المأخوذ فى الموضوع ان يكون القطع مأخوذاً على وجه الصفته لا على وجه الطريقيه على عكس ما ذكره؛ لان اخذ القطع على وجه الطريقيه انما هو بلحاظ المعلوم بالعرض فى القطع، و لحاظه كذلك فيه مؤونه زائده مندفعه بالاصل كما لا يخفى، فقد تبين الى هنا ان تعقل التقسيم الاول يقتضى عدم تعقل التقسيم الثانى.

و التحقيق فى المقام انه يمكن تصحيح تقسيم القطع الموضوعى الى ما هو مأخوذ على وجه الصفته و ما هو مأخوذ على وجه الطريقيه، كل منهما بنحو تمام الموضوع تاره و بنحو جزء الموضوع اخرى، بتقريبين احدهما عرفى، و الثانى دق.

اما التقريب الأول العرفى فهو ان يقال: ان للقطع خصوصيات و لوازم لا- تنفك عنه وجوديه كانت أو عدميه، كاستقراء النفس و سكونها و عدم تذبذبها و اضطرابها، فان هذه الخصوصيه ملازمه للقطع يغر منفكه عنه، و ليست عين حقيقه

ص: ٩٣

القطع، و لذا ورد: «من وجد اليقين فقد وجد برد اليقين»، و حينئذٍ فمن الممكن ان يأخذ الشارع القطع موضوعاً بما انه كاشف و بما هو قطع فيكون مأخوذاً على وجه الطريقيه و الكاشفيه، و ان يأخذ القطع موضوعاً بما انه مسكن للنفس و مبرد لها، و واجد لصفه المسكنيه و المبرديه فيكون مأخوذاً على وجه الصفتيه.

ثم ان الخصوصيه الملازمه للقطع المأخوذه في الموضوع قد تكون مأخوذه بدلا عن القطع، و قد تكون مأخوذه منضمه الى القطع، و على هذا التقريب يصح التقسيم الثاني ايضا كما لا يخفى، و هذا التقريب يلائم المثال الذي ذكره الشيخ الاعظم (قدس سره)، و هو ما لو كان ابنه في الهند و نذر أن يتصدق لو علم بحياه ابنه كى يخرج نفسه عن الاضطراب و عدم الاطمئنان، كما ان التقريب مستفاد من المثال الذي ذكره (قده).

و أما التقريب الثاني فهو بعد بيان أمر و هو ان العلم عباره عن الانكشاف، و قد يكون الانكشاف للغير، و قد يكون لنفس العلم، و عباره اخرى قد يكون العلم انكشافاً لنفسه، و قد يكون انكشافاً لغيره، و الأول: كما في علم البارى تعالى على ما ذهب اليه الشيعه من ان علمه عين ذاته، فيكون العلم انكشافاً لنفسه، و الثانى: كما في علم الانسان؛ فان العلم بالنسبه الى الانسان حيث انه عرض قائم بالنفس، و النفس تكون محلا- له فيتحقق هناك ربط بين العلم و النفس، و هذا الربط يوجب كون العلم انكشافاً للنفس، فالربط بين النفس و العلم اثنان فى الحقيقه، احدهما: كون العلم علما و انكشافاً فى النفس و قائما بها، و الثانى: كون العلم انكشافاً للنفس لا لغير النفس.

إذا عرفت هذا فنقول: انه يمكن للشارع أخذ القطع موضوعاً، تاره بما انه انكشاف فى النفس فيكون مأخوذاً على وجه الصفتيه، و اخرى بما انه انكشاف للنفس فيكون مأخوذاً على وجه الطريقيه، و يصح حينئذٍ التقسيم الرباعى كما لا يخفى، و هذا التقريب يلائم عباره من عبارات المحقق الخراسانى (قدس سره) فى المقام، و هى قوله: ان القطع قد يكون مأخوذاً بما هو حاله فى النفس، و قد يكون مأخوذاً بما هو كاشف للنفس، هذا مضمون كلامه.

ص: ٩٤

بقى هنا شىء و هو ان المحقق الخراساني (قدس سره) ذكر في المقام ان القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الصفته، تاره يؤخذ بما هو صفة للقاطع، و أخرى يؤخذ بما هو صفة للمقطوع به، كما ان المأخوذ بما هو صفة للقاطع، تاره يكون تمام الموضوع، و اخرى يكون جزء الموضوع كذلك المأخوذ بما هو صفة للمقطوع به، تاره يكون تمام الموضوع، و اخرى يكون جزء الموضوع (١).

و التحقيق: ان هذا التقسيم غير معقول؛ فان المقطوع به هو المعلوم؛ فان اراد ان القطع يؤخذ بما هو صفة للمعلوم بالذات في قبال اخذه بما هو صفة للقاطع، فهو غير معقول؛ لان اخذه بما هو صفة للعالم هو اخذه بما هو صفة للمعلوم بالذات، فليس اخذه بما هو صفة للمعلوم بالذات قسما في قبال اخذه بما هو صفة للعالم؛ و ذلك من جهة انه تقدم ان العلم و المعلوم بالذات شىء واحد في الحقيقة و الوجود، فلو اخذ بما هو صفة للقاطع لا بما هو صفة للمقطوع به بالذات يلزم ان تكون حرمة الشرب ثابتة لاي علم تعلق بأى معلوم و بأى شىء و لو بغير خمريه هذا المائع مثلا، فلو علم بكون هذا المائع سکنجيين مثلا، أو علم ان ذاك المائع ماء يلزم ان يكون حراما، و هكذا.

و الوجه في ذلك ان موضوع الحرمة في قوله: «لا- تشرب معلوم الخمريه»، هو المائع الذى وقع موصوفاً للعلم، أى أن الموضوع هو المعلوم، لكن لا مجرد اتصافه بالعلم بأى علم، بل اتصافه بالعلم بالخمير؛ فالموضوع هو معلوم الخمريه لا كل معلوم، و هذا يستدعى ان يكون نفس ما اتصف به العالم و هو العلم بالخمير صفة للمعلوم بالذات، و لا يتصور ان يكون العلم بالخمير صفة للقاطع، و لا يكون صفة للمعلوم بالذات، و لو فرض محالاً انه لا يكون صفة للمعلوم بالذات، فمعناه ان المعلوم بالذات هو نفس المتصف بالعلم أى نفس المعلوم لا- معلوم الخمريه، و من الواضح ان معلوم السکنجيينه أيضاً معلوم، و معلوم المائيه ايضا معلوم، فيلزم ان تكون الحرمة ثابتة لهما أيضاً، لأنهما أيضاً معلومان، هذا في المعلوم بالذات.

ص: ٩٥

و أما لو اريد ان العلم يؤخذ بما هو صفه للمعلوم بالعرض فى قبال اخذه بما هو صفه للعالم فيرد عليه أولاً: انه على هذا لا يصح بعد ذلك تقسيم هذا إلى المأخوذ بما هو صفه للمعلوم بالعرض الى تمام الموضوع و جزء الموضوع، بل يكون جزء الموضوع دائماً؛ لان المعلوم بالعرض هو الأمر الخارجى الذى تعلق به العلم و أخذ الأمر الخارجى فى موضوع الحكم هو فرض اصابه العلم، واخذ المتعلق فى الموضوع فيكون جزء الموضوع، كما لا يخفى.

و ثانياً: ان اخذه بما هو صفه للمعلوم بالعرض عباره اخرى عن أخذه على وجه الطريقيه و الكاشفيه، فيخرج عن كونه صفتيا و يصبح طريقياً، كما مرّ تفصيل ذلك فى تفسير الاضافه فى التقريب الثانى المستفاد من كلام المحقق الخراسانى (قدس سره).

الجهه الثانيه: فى قيام الامارات و الأصول مقام القطع

اشاره

و يقع البحث فى هذه الجهه فى مقامات ثلاثه:

المقام الأول: فى قيامها مقام القطع الطريقي المحض.

المقام الثانى: فى قيامها مقام القطع الموضوعى المأخوذ على نحو الصفته.

المقام الثالث: فى قيامها مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الكاشفيه.

المقام الأول: قيام الامارات و الأصول مقام القطع الطريقي المحض

أما المقام الأول: و هو قيام الامارات و الاصول مقام القطع الطريقي المحض فى المنجزيه فلم يقع و لم يظهر فيه اشكال من أحد إلا ممن سوف نشير اليه، نعم هنا شبهه و هى: ان فى المقام قاعدتين عقليتين، إحداهما حسن العقاب مع البيان، الذى هو عباره عن منجزيه القطع، و الثانيه قبح العقاب بلا بيان، و لا بد فى منجزيه شىء

ان يخرج مورده عن قاعده قبح العقاب بلا بيان، و يدخل فى قاعده حسن العقاب مع البيان. و الامارات و الاصول التنزيليه فضلا عن غيرها بما أنه قد تكون مخالفه للواقع فلا تكون بيانا ليخرج موردها عن قاعده قبح العقاب بلا بيان و يدخل فى قاعده حسن العقاب مع البيان، لا يمكن قيامها مقام القطع فى المنجزيه.

و هذه الشبهه انما تأتى على القول بالطريقه فى باب الامارات و كونها طريقا الى الواقع، و اما على القول بالسببيه و كونها موجبا لحدوث الملا-ك فى موارد فلا تأتى الشبهه، و ذلك لأنه على هذا تكون منجزه للملاك الموجود فى مؤداها و مصححه للعقاب عليه لا على الواقع حتى يقال: بأن الواقع لا يكون محرزا بالاماره أو الاصل كى يكون منجزا له، بل يحتمل الاصابه و عدمها فيكون فيه تخيل وجود الملا-ك، و هذا بخلاف القول بالطريقه؛ فان فيه لا يكون فى مؤدى الاماره ملاك ليكون منجزاً له، و مصححا للعقاب عليه، بل لا بد ان يكون منجزا للملاك الموجود فى الواقع، و هو غير مبين لاحتمال الخطأ.

هذا و لكن هذا الجواب انما يصحح العقاب على الملاك الموجود فى مؤدى الأماره بناء على اقول بالنسيه و تكون الاماره منجزه له، و لا- يكن مصححا للعقاب على الملاك الموجود فى الواقع، و لا يكون موجبا لتصحيح تنجيز الواقع بالاماره و الاصل، مع ان البحث فى المقام فى ذلك المعنى من التنجيز لا فى تصحيح العقاب على الملاك الموجود فى الاماره نفسها.

كما ان ما يقال على مبنى الطريقه من ان العقل يحكم بوجود امتثال الانشاء، سواء كان صادراً عن الاراده حقيقه، أو كان الانشاء صادرا عن الاراده بتوسط الشك، كما فى الاحكام الظاهريه، فان للمولى اغراض لا يمكن تعيينها للمكلف فيبقى مشكوكا للمكلف فى ضمن امور فينشأ المولى الاحكام الظاهريه للتحفظ على تلك الاغراض و الارادات لكن بتوسط الشك، و هذا بخلاف الحكم الواقعي، فان الانشاء فيه صادر عن اراده حقيقه، فهذا القول ايضا لو تم فإنما يصحح العقاب على الحكم الظاهرى و موجبا لتنجزه، و لا يكون موجبا لتنجز الواقع بالاماره أو الاصل الذى هو محل الكلام، فان محل كلامنا انما هو فى قيام الامارات

و الاصول مقام القطع فى تنجز الواقع.

و لكن هذه الشبهه انما ترد على مبانى القوم القائلين بان التنجز إنما هو من لوازم القطع و آثاره، و لذا أسسوا على هذا المبني قاعده قبح العقاب بلا بيان، و اما على مبنانا من ان التنجز و تصحيح العقاب انما يكون من آثار سلب المولى حقه و التعدى عليه، و لا بد ان يبحث عن ان سلب المولى حقه هل يختص بالمخالفه و العصيان فيما اعتقد كونه غرضاً له أو يعم ما احتمال كونه من اغراضه و ملاكاته؟ و بعبارة اخرى، لا بد من البحث عن ان من حق المولى ان يطاع و لا يخالف فيما اعتقد انه حكم المولى فقط او يعم الاطاعه و عدم المعصيه فيما احتمال انه حكم المولى ايضاً؟

فنقول: ما احتمال كونه حكم المولى تاره يكون بدرجه من الاهميه بحيث يقطع المكلف بانه لو كان هناك حكم و ملاك لا يرضى المولى بتركه حتى فى صورته الشك، كما اذا كان هناك غريق يحتمل كونه ابن المولى، و يحتمل كونه عدوه، فانه لو كان ابن المولى يجب انقاذه للمكلف، و هذا الوجوب بدرجه من الاهميه يقطع المكلف بعدم رضى المولى بتركه حتى فى صورته الشك.

و اخرى لا- يكون الحكم و ملاك- كه بدرجه من الاهميه بحيث يقطع المكلف بوجوب امثاله حتى فى صورته الشك، فان كان الحكم بنحو لا- يقطع المكلف بعدم رضى المولى بتركه حتى فى صورته الشك لا- يكون احتمالاً منجزاً، و اما ان كان الحكم بنحو يقطع المكلف بعدم رضى المولى بتركه حتى فى صورته الشك فى وجوده، فيعلم المكلف بأنه لو كان مثل هذا الحكم موجوداً فى الواقع لا يرضى المولى بتركه حتى فى صورته شك المكلف، فمثل هذا الحكم يكون نفس احتمالاً منجزاً للواقع بلا احتياج الى اماره أو اصل، و انما تكون الاماره أو الأصل دافعا لاحتمال المؤمن، فمن حق المولى ان يطاع و لا يخالف فى احتمال هذا الحكم ايضاً؛ لان نفس احتمالاً يكون منجزاً، فعلى مبنانا لا بد من البحث عن ان الامارات و الاصول كيف تكون معذره عن

ص: ٩٨

الواقع (١).

و أجاب المحقق النائيني (قدس سره) عن هذه الشبهة بان الامارات، و الاصول الشرعيه طريق الى الواقع شرعاً من ناحيه ادله الجعل، فتكون علماً بالواقع، و كاشفه عنه تعبداً، فالقطع يكون بياناً للواقع ذاتاً و كاشفاً عنه، و الاماره و الاصل يكونان بيانين له بالتعبد الشرعى، فيخرج مورده عن قاعده قبح العقاب بلا بيان، و يدخله فى قاعده حسن العقاب مع البيان؛ لانه بيان تعبدى (٢).

و البحث عن هذا المبني، و هو كون الامارات و الاصول طريقاً الى الواقع، و كاشفاً عنه، يجىء فى باب الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي، و نذكر هناك خصوصياته و دقائقه و تماميته و عدمها.

و لكن لو تم هذا المبني فى باب الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي، فانما يفيد فى الجواب عن الشبهة فى باب الامارات، و اما فى باب الاصول التنزيليه فلا- يفيد بوجه؛ و ذلك لانها ليست مجعوله بنحو الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع بل فى باب الاصول يكون المجعول حكماً ظاهرياً فى ظرف الشك فى الحكم الواقعي و ليس فيها أى طريقيه.

و ذكر المحقق العراقي (قدس سره) فى الجواب تقريبين: (التقريب الأول) و يتضح بعد بيان مقدمه و هى ان الاحكام الواقعيه على نحوين:

أحدهما: ما يكون الملاك فيه بدرجة من الأهميه يقطع المكلف بعدم رضى المولى بتركه حتى فى صورته الشك فى وجود الحكم و احتمال وجوده، فيقطع المكلف بانه لو كان هناك حكم موجود لكان بدرجة من الأهميه لا يرضى المولى

١- و هذا الأمر أيضاً ظهر جوابه مما تقدم و ذلك لأنه إذا كان من حق المولى أن يطاع و لا يخالف حتى فى احتمال الحكم الذى لو كان موجوداً لكان بدرجة من الأهميه لا يرضى الشارع بتركه حتى فى صورته الشك، يكون ذلك حق المولى فله الترخيص فى تركه، فإذا جعل اماره أو أصل يكون ذلك رخصه و مؤمناً و معدراً للبعد عن الواقع. من المقرر.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٩.

ص: ٩٩

بتركه حتى فى صوره الشك فى وجوده.

ثانيهما: يكون الحكم بنحو لا- يقطع المكلف بانه لو كان موجوداً لكان بدرجة من الاهميه لا يرضى المولى بتركه حتى فى صوره الشك.

و بعد هذا ذكر المحقق العراقى ان قاعده قبح العقاب بلا- بيان لا- تعم كلا الصورتين، بل يختص موردها بصوره علم المكلف بان التكليف لو كان موجوداً لكان بدرجة من الأهميه لا يرضى المولى بتركه حتى فى صوره الشك، و اما فى صوره قطع المكلف بان الحكم لو كان لكان بدرجة من الأهميه لا يرضى المولى بتركه حتى فى صوره الشك فلا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان و لذا نلتزم بوجود النظر إلى المعجزه، و لو لا- الاهتمام المزبور أو عدم كفايته فى حسن العقاب لا وجه لوجوبه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و انما تكون الاماره او الاصل فى موردها كاشفه عن الاهميه بتلك الدرجه، فيستكشف من وجود الاماره او الاصل كون التكليف بتلك الدرجه من الاهميه، و يكون احتمال التكليف منجزاً حينئذ، فنتيجته وجود الاماره او الاصل هو الكشف عن الاهميه، و إلا فاحتمال مثل هذا التكليف منجز.

و هذا الكلام من المحقق العراقى (قدس سره) بظاهره مستلزم للدور؛ و ذلك لان كشف الاماره عن اهميه الواقع بتلك المرتبه متوقف على كون الاماره منجزه للواقع و حافظه له و إلا فلا وجه لكاشفيتها عن الاهميه، و تنجزها للواقع موقوف فرضاً على كونها كاشفه عن الاهميه بتلك المرتبه، فمنجزيتها متوقفه على منجزيتها.

و لكن يمكن تأويله و تصحيحه بنحو يكون تقريبا متينا غايه المتاننه عن الشبهه؛ و ذلك بأن يقال: ان جعل الاماره كاشف بالظهور العرفى عن تلك المرتبه من الاهميه، فتكون الاماره بنفسها ظاهره فى نظر العرف عن تلك المرتبه فاذا انكشفت تلك المرتبه من الاهميه لا بد من العمل على طبق الاماره لكونها منجزه للواقع بلا لزوم دور اصلا. فهذا التقريب بعد هذا الاصلاح الذى اصلحناه به يكون جواباً متيناً

ص: ١٠٠

عن الشبهه بلا فرق بين ان يكون لسان الدليل «صدق العادل»، أو كان «ما أديا عنى فعنى يؤديان»، أو غيرها من التعابير، بل كل تعبير يكون مناسباً لهذا الظهور و الكشف العرفى عن الأهميه المذكوره يكون كافياً، و من هنا ظهر ان ما افاده المحقق النائنى (قدس سره) فى الجواب عن الشبهه بان لسان الدليل هو جعل الطريقيه و الكاشفيه لا- يفيد فى الجواب، بل لا بد من وجود هذه النكته و هى الكشف عن الأهميه بتلك الدرجه سواء كان لسان الدليل جعل المؤدى أو جعل الطريقيه و الكاشفيه أو غيرهما.

التقريب الثانى: يظهر بعد بيان بمقدمتين:

الأولى: ان عدم الشىء انما يستند الى وجود المانع فى صورته وجود المقتضى فعدم احتراق ما يكون مبتلاً بالماء مع عدم وجود النار مثلاً يستند الى عدم النار لا الى مانعيه الماء.

الثانيه: ان الحكم الواقعى مقتضى للعقاب على مخالفته، و عدم البيان مانع عن ذلك. و استنتج (ره) من ذلك أى من هاتين المقدمتين ان موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان انما هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم فى الواقع لا مطلق عدم البيان، و هذه النتيجة هى نكته الجواب، و عليه يقال: ان خطاب حرمه شرب التتن مثلاً، الواصل بدليل الحكم الظاهرى ان كان موافقاً للواقع فهو بيان للحكم الواقعى الناشئ عن مبادئ الحكم الحقيقى، و ان كان مخالفاً له فانما هو صرف انشاء بلا روح و ليس بيانا للحكم الواقعى، و قد عرفت ان موضوع البراءه العقليه انما هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم فى الواقع، و هذا الموضوع منتف بهذه الاماره أو الاصل لتحقق البيان على تقدير الواقع بذلك.

و يرد عليه أولاً: فيما يسلمه من قاعده قبح العقاب بلا بيان انه إن كان المراد من البيان هو ما يكون وظيفه للمولى من ذكره لكلام يدل على حكمه، و جعل ذلك فى معرض الوصول، فالقول بتماميه البيان و انتفاء موضوع قاعده البراءه العقليه صحيح، لكن ليس مراده ذلك لأنه قائل بجريان البراءه العقليه فى الشبهات

ص: ١٠١

الموضوعيه مع أن البيان من ناحيه المولى تام، و ان كان مراده من البيان هو علم المكلف فمن الواضح أن المكلف لا يعلم بالتكليف حتى على تقدير وجود الحكم فى الواقع، و الخطاب الظاهرى الواصل انما يتكلف البيان على تقدير الواقع بالمعنى الاول، لا البيان بالمعنى الثانى.

و ثانياً: انه لو سلمنا محالاً ثبوت العلم للمكلف على تقدير ثبوت الحكم فى الواقع مع انه ليس عالمًا على جميع التقادير، فالبراءه العقليه ثابتة فى حقه لانه لا يدرى بتحقيق التقدير الذى بناء عليه يكون عالماً بالحكم، و مرجع ذلك الى انه عالم به، و هذا العلم لا يكفى فى مقام وصول الحكم؛ إذ هو بنفسه غير واصل، و الحاصل انه يكفى فى جريان البراءه العقليه مطلق عدم العلم و لو كان على بعض التقادير، و لا يشترط فى جريانها خصوص عدم العلم على تقدير وجود الحكم فى الواقع.

و ما استنتجه المحقق العراقى (قدس سره) من المقدمتين، من ان موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان انما هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم فى الواقع فى غير محله؛ فانه لو فرض فى المقدمه الاولى ان ذات وجود المانع متوقف على وجود المقتضى صح استنتاج ذلك إذ لازم ذلك انه لا يعقل عدم البيان إلا على تقدير وجود الحكم فى الواقع، و لو فرض ثبوت البيان على ذلك التقدير لم يبق موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

لكن المفروض فى المقدمه الاولى انما هو توقف مانعيه المانع على وجود المقتضى دون ذات المانع، و هذا غير مستلزم لكون موضوع تلك القاعده عدم البيان على تقدير الواقع، بل بعد فرض وجود الواقع يبقى احتمالان احدهما: كون قبح العقاب لأجل عدم البيان على تقدير الواقع، و الآخر كونه لأجل مطلق عدم البيان.

ثم ان ما ذكرناه بالنسبه الى المقدمتين ليس موجوداً فى كلام المحقق العراقى (قدس سره) و انما ذكرناه توضيحاً لمرامه (قدس سره)، و تحقيق المقدمه الاولى فى محله، و أما المقدمه الثانيه فنقول فيها: ليس عدم البيان مانعاً عن العقاب، بل البيان

ص: ١٠٢

داخل فى مقتضى العقاب سواء قلنا بمبنى الاصحاب من اسناد الحجية الى القطع ام قلنا باسناده الى مولويه المولى و خصصنا حق المولويه بفرض البيان، فلا تصح المقدمه الثانيه.

وقد تحقق من جميع ما ذكرناه ان الوجه المتين فى مقام دفع ما يرد من الشبهه على مبانى القوم ما مضى من قيام الدليل على اهتمام المولى بالحكم بحيث لا يرضى بتفويته حتى فى فرض الشك، بالتقريب الذى بيناه، لا بالتقريب الذى أفاده المحقق العراقى (قدس سره) و الحاصل: ان الانشاء على قسمين، أحدهما: الانشاء الواقعى، و ثانيهما: الانشاء الظاهرى، و هو من حيث الدلاله التصوريه يكون كالانشاء الواقعى، لكنهما يفترقان من حيث الدلاله التصديقيه، فالدلاله التصديقيه للأول هو ثبوت الاراده الجديه و روح الحكم فى عالم الثبوت، و الدلاله التصديقيه للثانى ليست هى ثبوت الاراده الجديه و روح الحكم فى عالم الثبوت، و إنما هى أهميه الحكم الواقعى على تقدير ثبوته، و هذا هو السر فى تنجز الحكم الواقعى بالحكم الظاهرى، سواء قلنا فى الحكم الظاهرى بجعل الحكم المماثل، أم بجعل الطريقيه، أم بجعل المنجزيه، أم بشىء آخر، فلو فرض كون جعل الحكم الظاهرى بداعى اعطاء الدينار للمولى على ذلك مثلاً، لا بداعى اهميه الواقع لم يكن له اثر فى تنجز الواقع بأى لسان كان من الألسنه، و إن فرض كونه بداعى اهميه الواقع كان موجبا لتنجز الواقع بأى لسان كان من تلك الألسنه الواقع فيها الخلاف، فان كل واحد منها مناسب عرفا لأهميه الواقع و دال عليها بالدلاله التصديقيه، و لا فرق بينها بحسب عالم الثبوت اصلا فما صدر منهم. من اتعاب انفسهم الزكيه فى مقام تشخيص ما هو المجعول فى باب الامارات و الاصول من الطريقيه و المنجزيه و غير ذلك بداعى البحث الثبوتى فى غير محله، نعم تنتج تلك الألسنه بحسب عالم الاثبات فى مقام تقديم الامارات و الاصول بعضها على بعض من باب اختلاف السننها.

بقى هنا شىء، و هو ان ما ذكرناه من اختصاص قاعده قبح العقاب بلا بيان بفرض عدم العلم بأهميه الحكم على تقدير وجوده بحيث لا يرضى المولى بتفويته

ص: ١٠٣

حتى فى حال الشك، و عدم جريانها فى فرض العلم بذلك هو أمر وجدانى لنا، و أما اذا انكر ذلك شخص و كان له وجدان غير وجدانا يحكم بعدم الفرق بين الصورتين و جريان القاعده فى كلا الفرضين، فنقول له: ان مقتضى الجمع بين هذا الوجدان المزعوم و الوجدان الحاكم بتنجز الواقع بمثل امر المولى بالاحتياط و التحفظ عليه، بعد فرض ثبوت هذا الوجدان لذلك الشخص، فىرى انه لو غرق ابن المولى و لا يرضى المولى بغرقه و وقع الشك فى كونه ابناً له أو عدوه، و أمر المولى عبده بانجائه احتياطاً فلم ينجه الى ان هلك ابن المولى كان مستحقاً للعقاب،- كما يحكم وجدانا بذلك- هو ان نلتزم بكون التنجيز من العناوين القصدية.

توضيح المقصود: ان بعض العناوين ليست قصديه، و هو ما يتحقق و لو بدون قصد، و ذلك كعنوان الايذاء المترتب على مشى زيد مثلاً المزاحم لعمر و فانه يترتب هذا العنوان عليه و ان لم يكن الماشى ملتفتاً الى ذلك اصلاً، و بعض العناوين قصديه، أعنى أن قوامها بالقصد كعنوان التعظيم، فمن قام مثلاً لا بقصد التعظيم للوارد بل لعمل آخر دعاه الى القيام لم يكن ذلك تعظيماً له.

اذا عرفت ذلك فنقول: إن مقتضى الجمع بين الوجدانين هو الالتزام بأن عنوان التنجيز من العناوين القصدية، فانشاء المولى للحكم الظاهري بداعى التنجيز يكون منجزاً للواقع، و هذا هو الذى يعبر عنه المحقق الخراسانى (قدس سره) بالحكم الطريقي.

ثم انه لا داعى لنا الى الالتزام بما عرفت، بعد ما بيناه من التفصيل الذى عرفت بالنسبه الى قاعده قبح العقاب بلا بيان. هذا، و اعلم ان الذى ذكرناه اخيراً مرجعه ايضا الى الالتزام بتفصيل فى الرتبة السابقه.

و الحاصل ان المقصود من الوجه الأخير دعوى ان العقل يحكم بتنفيذ الحكم المقطوع به من قبل المولى و الحكم المحتمل الذى انشأ المولى الحكم الظاهري بداعى ان يصير الحكم الواقعى منجزاً، هذا تمام الكلام فى قيام الامارات و الاصول مقام القطع الطريقي. و اعلم ان تمام ما مضى من البحث كان بالنسبه الى الامارات

ص: ١٠٤

و الاصول الشرعيه دون مطلق الأصول فان هذا البحث عقدناه للجواب عما عرفت من الشبهه، و هي غير جاريه في الأصول العقليه.

المقام الثاني: قيام الامارات و الأصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه

اشاره

لم يقع الاختلاف في هذا المقام ثبوتاً كما في المقام الاول، و لا اشكال فيه ايضاً؛ و ذلك لان الشارع اذا اخذ شيئاً في موضوع حكمه، حيث ان امره بيده فله التوسعه في حكمه بأن يأخذ شيئاً آخر مكان الموضوع.

و هذا بخلاف المقام الأول؛ فان الكلام فيه كان في قيام الامارات و الاصول مقام القطع الطريقي المحض في المنجزيه عن الواقع، و منجزيه القطع عن الواقع حكم عقلي لا- شرعي فيمكن ان يقع الكلام في أنه كيف يمكن قيام الاماره أو الأصل مقام القطع في ذلك الحكم العقلي؟ مع انه ليس بيد المولى وضعاً و رفعاً، فلا اختلاف و لا اشكال في المقام ثبوتاً.

و انما وقع الكلام و الاشكال فيه بحسب مقام الاثبات بعد الفراغ عن المقام الاول، و ان الاماره أو الأصل يقومان مقام القطع الطريقي المحض في المنجزيه.

و لتكلم أولاً في الاماره ثم بعد ذلك نبحت عن الاصل، فنقول: ذكر الشيخ الاعظم (قده) ان القطع لو كان مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقيه تقوم مقامه الامارات و الاصول، و ذلك لأن القطع له آثار شرعيه و عقليه من المنجزيه و المعذريه و الحكم المترتب عليه شرعاً، فإذا نزل الظن منزلته يترتب على الظن جميع الآثار من المنجزيه و المعذريه، و هذان في القطع الطريقي الصرف، و من ترتب الحكم عليه، و هذا في القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيه. و لا- يخفى انه لو كان هناك دليلان في باب الامارات و الاصول يدلان على حجيتها ايضاً فلا خلاف و لا اشكال في انها تقوم مقام القطع الموضوعي على وجه الكاشفيه.

ص: ١٠٥

و انما الكلام و الاشكال وقع فيها بعد فرض انه لا يوجد هناك الا دليل واحد يدل على حجية الاماره أو الاصل (١)، ففي هذا الصدد ذكر الشيخ الاعظم (قدس سره) كلامه الذي نقلناه، و لكن المحقق، الخراساني (قدس سره) استشكل في ذلك.

و توضيح ما أفاده ببيان منا: ان قيام الامارات و الاصول مقام القطع الطريقي المحض في المقام الاول في نظر الآخوند انما هو من جهة ان الدليل الدال على قيام الظن مقام العلم لا يمكن ان يكون المراد بالظن و العلم فيه نفس الظن و العلم، بل لا بد ان يكون المراد بهما المظنون و المقطوع؛ و ذلك لأنه لا يمكن ان ينزل الشارع الظن بما هو ظن مقام العلم بما هو علم في آثاره و لوازمه، و ذلك لأن آثار العلم إما تكوينيه، أو عقلية، فكاشفيتها تكوينيه، و منجزيته عقلية، فلا يمكن ان ينزل الشارع الظن مقامه في هذه الآثار لانها ليست بيده، فلو فرضنا أن الشارع قال: الظن كالعلم، لا بد ان يكون لحاظ الظن آله الى الواقع و المظنون، و كذا العلم فانها في المعلوم، و يكون المراد ان المظنون كالمعلوم.

فيرى صاحب الكفايه ان العلم و الظن في المقام الاول لا بد ان يكونا آليين و فانيين في المقطوع و المظنون، و اما في المقام الثاني فحيث ان القطع مأخوذ في الموضوع فهو ملحوظ استقلالاً، و يكون الظن المنزّل منزله ايضاً ملحوظاً استقلالاً؛ لأن نفس القطع موضوع للحكم الشرعي، ففي هذا المقام لا بد ان يكون

١- ثم ان هذا الدليل الواحد، قد يفرض أن لسانه تنزيل مؤدى الاماره و الأصل مقام الواقع، كما ورد في الحدى (ما أذيا عنى فعنى يؤديان) و قد يفرض أن لسانه تنزيل الظن منزله القطع، فان كان لسانه الأوّل فلا- يعقل تكلفه لقيام الإماره و الأصل مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيه، و ذلك لأنّ الحاصل من الاماره هو الظن بالواقع و القطع بمؤدّاها، فالذى يقوم مقام القطع الموضوعى هو هذا الظن بالواقع أو القطع بمؤدّى الاماره، و الدليل لم يتكفل لقيام أىّ منهما مقامه، أما الظن بالواقع فلأنه ليس مصب التنزيل و انما مصب التنزيل هو المؤدى و هو المظنون، و أمّا القطع بالمؤدّى فقيامه مقام القطع بالواقع ايضاً خارج عن التنزيل، و يحتاج إلى تنزيل، و يحتاج إلى تنزيل آخر، و هو منتف.

ص: ١٠٦

نفس الظن منزلا منزله القطع، لا بما هو آله و مرآه الى الواقع و المظنون.

فبعد تماميه هاتين المقدمتين و كون العلم و الظن ملحوظين آليين في نظر الآخوند و كون التنزيل في المؤدى في باب الامارات في المقام الاول، و كونهما ملحوظين استقلاليين في المقام الثاني، استنتج صاحب الكفايه انه مع كون الدليل واحداً في مقام الاثبات لا يمكن جعل كلا- الامرين أى كون الاماره قائمه مقام القطع الطريقي المحض و كونها قائمه مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه؛ لانه مستلزم للجمع بين اللحاظين في كلام واحد، و هو غير ممكن، فعلى مبنى الآخوند في المقام الاول، و هو كون المجموع في باب الامارات جعل المؤدى و تنزيل المظنون منزله المقطوع بنى هذا الاشكال.

و الرد عليه بأن المجموع في باب الامارات هو الطريقيه و الكاشفيه لا- جعل المؤدى، كما عن المحقق النائيني (قدس سره)، غير صحيح؛ و ذلك لانه اشكال في المبنى لا في البناء، و محط كلام الآخوند في الاشكال انما هو كلام الشيخ الاعظم (قدس سره) في الرسائل، الذى استفاد الآخوند من مجموع كلماته ان ميناه في باب الاماره هو جعل المؤدى و تنزيل المظنون منزله المقطوع، فلا ينبغي الاشكال المبناي عليه.

و لكن هذا الاشكال من المحقق الخراساني (قدس سره) لو ابقى على ظاهره و لم يؤول فإنه غير تام؛ و ذلك (١) لان لحاظ الظن أو القطع يكون له واقع و مصداق و له مفهوم، فمصداق اللحاظ قائم بالمكلف و الظان أو القاطع فانه هو الذى يلاحظ الظن أو القطع آليا أو استقلاليا، و مفهوم اللحاظ مربوط بالمولى و الشارع فانه يتصور مفهوم لحاظ الظان أو القاطع الظن أو القطع آليا أو استقلاليا، و الذى يتصور فيه اللحاظ آليا تاره و استقلاليا أخرى هو مصداق اللحاظ المرتبط بالمكلف.

و أما مفهوم اللحاظ المرتبط بالشارع الذى هو جاعل الحكم فلا يتصور فيه

ص: ١٠٧

الآليه و الاستقلاليه، بل هو كسائر المفاهيم يكون آله و مرآه الى مصاديقه، فاللحاظ الآلى و الاستقلالى انما هو مختص بالظان و القاطع، فتاره يلاحظ قطعه استقلالاً، و اخرى يلاحظه آله و مرآه، و أما غير القاطع و الظان فليس عنده الا مفهوم قطع القاطع و ظن الظان، و المفهوم منهما غير قابل لكلا اللحاظين. فلا يمكن للشارع لحاظ قطع غيره أو ظنه تاره آليا و أخرى استقلالياً؛ كى يقال بأنه لا يمكن الجمع بينهما فى دليل واحد.

فلا بد من تصحيح كلام الآخوند بنحو لا يرد عليه هذا الاشكال.

فنعول: الكلام الذى يلقى المتكلم الى السامع تاره يريد ان يتصور السامع مدلوله، و اخرى يريد تصديقه بمدلوله ايضا بعد تصوره، و بعبارة اخرى تاره يريد القاء المراد الاستعمالى للكلام و افهامه له، و اخرى يريد القاء المراد الجدى، و هو التصديق بمدلول الكلام، و المراد الجدى تاره يتعلق بالمدلول المطابقى للكلام، و اخرى يتعلق بملزوماته، فتاره يقول: زيد كثير الرماد، و يريد تصديق المخاطب و السامع بالمفهوم التصورى من الكلام، و هو زيد و الكثرة و الرماد و النسبه بين زيد و كثره الرماد، و هو المعنى المطابقى للكلام، و أخرى يقوله و يريد به افهام المخاطب ملزوم ذلك المعنى التصورى و المعنى المطابقى، و هو كرم زيد، و الاول يسمى بالصرحة، و الثانى يسمى بالكنايه.

اتضح هذا فنقول: يمكن تأويل كلام صاحب الكفايه (١) بأن المولى تاره يقول: الظن كالعلم، و يريد به المعنى الصراحتى، و أخرى يقول ذلك، و يريد به المعنى الكنائى، ففى المقام الأول، و هو قيام الظن و الاماره مقام القطع الطريقى المحض يكون المراد من ان الظن كالعلم هو المعنى الكنائى، و ذلك لانه ليس لنفس العلم آثار شرعية ينزل الشارع الظن مقامه بلحاظها كما مرّ، فلا بد ان يكون المراد بالعلم المعلوم و بالظن المظنون لينزل المظنون منزله المقطوع فى آثاره الشرعية.

ص: ١٠٨

و أما في المقام الثاني فحيث ان القطع مأخوذ في الموضوع بما هو، فيكون المراد من ان الظن كالقطع هو المعنى الصراحتي من ذلك، و كأنه قال: موضوع حكمي يكون الظن ايضا كما كان القطع، و لا محذور في ذلك؛ لان موضوع حكم الشارع بيده. و اذا كان دليل التنزيل واحداً كما هو المفروض فلا يمكن لحاظ كلا المعنيين، المعنى الكنائى و المعنى الصراحتي بان يراد كلاهما بلفظ واحد، و ليس في كلام الآخوند من أوله الى آخره تعبير بالصراحة و الكناية، إلا في مورد واحد عبّر فيه بالكناية، و اما سائر كلامه فقد كان التعبير فيه باللحاظ الآلى و الاستقلالى.

و لكن لتصحيح كلامه لا بد من التأويل الذى ذكرناه، من ان الشارع قد يريد من قوله: «الظن كالعلم» المعنى الصراحتي، و يكون المراد الجدى له مطابقاً للمدلول المطابقى من الكلام، و قد يكون المراد المعنى الكنائى منه، فيكون المراد الجدى مطابقاً للمدلول الالتزامى من ذاك الكلام، و هو كون المظنون كالمقطوع و لا يمكن ان يكون المراد كلا المعنيين فى فرض وحده الدليل، المعنى الكنائى و الصراحتي معاً؛ اذ لا يعقل تكفل الدليل الواحد لكلا التنزيلىين لاستلزامه الجمع بين أن يكون الظن و القطع مقصودين تبعياً كما فى الكناية، و استقلالياً كما فى الصراحة، و الجمع بين القصدين ممتنع؛ إذ لا يمكن الجمع بين الكناية و الصراحة.

و هذا الوجه فى تقريب امتناع تكفل الدليل الواحد لكلا-التنزيلىين انما يتم لو لم نلتزم فى الكناية بوجود الملازمه بين المدلول الاستعمالى و المدلول الجدى، و اما لو التزمنا بذلك فهذا الوجه غير تام؛ لعدم وجود الملازمه بين المدلول الاستعمالى و المدلول الجدى، فالمحقق الاصفهانى حيث انه التزم بذلك لا يتم عنده هذا الوجه مع انه تمسك به فى المقام.

و توضيح ذلك تفصيلاً ان الكناية على قسمين:

الاول: ان يحكى بالكلام عن ثبوت نسبه استعمالاً بداعى الحكاياه عن ثبوت ملازمها جداً، كما فى قولنا: «زيد كثير الرماد»، فانه يحكى بهذا الكلام عن ثبوت كثره رماد زيد استعمالاً بداعى الحكاياه عن ثبوت الكرم لزيد جداً.

ص: ١٠٩

الثاني: ان يحكم على موضوع بحكم استعمالا بداعى الحكم على ملازمه جداً، كما فى قولنا: «اكرم كثير الرماد»، فانه يحكم بوجوب اكرام كثير الرماد استعمالاً بداعى الحكم بوجوب اكرام الكريم جداً، و الكنايه فى المقام لو كانت فانما تكون على الوجه الثانى، أى ان الكنايه فى قوله: «الظن منزل منزله العلم»، لا بد ان تكون بمعنى انه يحكم بتنزيل الظن منزله العلم استعمالاً بداعى الحكم بتنزيل ملازمه و هو المظنون منزله ملازم القطع و هو المقطوع به، مع انه لا ملازمه بين القطع و المقطوع به و الظن و المظنون.

فانه إما أن يدعى الملازمه بين الظن و المظنون بالذات، أو ان يدعى الملازمه بين الظن و المظنون بالعرض، فان ادعى الملازمه بين الظن و المظنون بالذات فهى تامه إلا أن المظنون بالذات لا يكون منزلاً منزله المقطوع به بل مصب التنزيل هو المظنون بالعرض، و هو الحكم الخارج عن عالم ذهن الظان، و ان ادعى الملازمه بين الظن و المظنون بالعرض فهى ممنوعه، كما لا يخفى.

و المحقق الاصفهانى (قدس سره) اختار فى بيان هذا الوجه لتقريب مدعاه الشق الاول، و ذكر ان المظنون بالذات و ان لم يكن باعتباره هو مصباً لجعل التنزيل، إلا أنه باعتباره فانما فى المظنون بالعرض يكون مصباً للجعل، فلا محذور، إلا أنه غير تام؛ حيث ان المظنون بالذات بلحاظ فئائه فى المظنون بالعرض و إن كان مصباً للجعل كما ذكرناه إلا أن الملازمه غير متحققه حينئذٍ، بل الملازمه بين الظن و المظنون بالذات باعتباره هو.

و يمكن، بعد تسليم مبنى المحقق الخراسانى فى قيام الامارات و الاصول مقام القطع الطريقي الصرف و القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيه، تقريب امكان تكفل دليل واحد لكلا التنزيل بوجوه ثلاثه:

الوجه الأول: ان تنزيل المؤدى منزله الواقع الذى هو عمليه قيام الاماره مقام القطع عند المحقق الخراسانى، نتيجه انه إذا تحقق صغراه بان اخبر زراه عن وجوب صلاه الجمع مثلاً، فالمكلف يحصل له الظن بمؤدى خبر زراه، و حينئذٍ

ص: ١١٠

يكون هذا الظن بمؤدى الخبر منجزاً للواقع، لا محاله، كما كان القطع منجزاً للواقع، فالتنزيل الكبروى ينتج تنزيل الظن منزله القطع فى تنجيزه للواقع، فتنزيل الظن منزله القطع فى المنجزيه و ان لم يكن مجعولا ابتدائياً للشارع الا انه يترتب على المجعول الشرعى، فيصح ان يقال: ان تنزيل الظن منزله القطع فى المنجزيه مجعول للشارع بالتبع، و هذا بخلاف تنزيل الظن منزله القطع فى الحكم الشرعى المترتب على القطع، و هو عمليه قيام الاماره مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقه؛ فان هذا التنزيل مجعول للشارع ابتداء كما لا يخفى.

و اذا صح ان يقال: ان تنزيل الظن منزله القطع فى المنجزيه مجعول للشارع بالتبع، فكما يمكن للشارع ان يخبر عن التنزيل المجعول له ابتداء، و هو تنزيل الظن منزله القطع فى الحكم الشرعى المترتب على القطع، كذلك يمكن للشارع ان يخبر عن التنزيل المجعول له بالتبع، و هو تنزيل الظن منزله القطع فى المنجزيه، كما انه يمكن ان يخبر الشارع ايضا عن التنزيلين بكلام واحد، فيقول: ان الظن منزل منزله القطع، فيترتب عليه جميع آثار القطع الشرعيه و العقلية، غايه الأمر ان التنزيل فى موارد القطع الطريقي الصرف مجعول له بالتبع، و فى موارد القطع الموضوعى الطريقي يكون مجعولا ابتدائياً.

و هذا المقدار لا- يضر بتكفل دليل واحد لكلا- التنزيلين، كما ان الامر فى غير المقام متحقق فانه قد نرى فى بحث الاجره على الواجبات ان قوله: (الناس مسلطون على اموالهم) يتكفل لاثبات سلطنتين؛ و هما سلطنه تكليفية، و هى جواز التصرف فى المال و اباحته، و سلطنه وضعيه و هى صحه معاملاته التى يوقعها على المال، و السلطنه التكليفية مجعوله للشارع ابتداء، كما لا يخفى، و اما السلطنه الوضعيه فهى ليست مجعولا ابتدائيا للشارع، بل المجعول للشارع هو انفاذ معاملاته، فالسلطنه الوضعيه مجعوله للشارع بالتبع و مع ذلك يكون قوله: (الناس مسلطون على اموالهم) متكفلا لكلا الجعلين الابتدائى و التبعى، و قد مر تفصيل ذلك فى محله، و ما نحن فيه من هذا القبيل فان قوله: (الظن كالقطع) متكفل لكلا التنزيلين الابتدائى و التبعى.

ص: ١١١

و هذا الوجه غير تام، و قياس محل الكلام بالسلطنه التكليفيه و الوضعيه قياس مع الفارق؛ و ذلك لان السلطنه الوضعيه كما تقدم نتيجه للجعل الشرعي، و هو انفاذ المعاملات الواقعه على المال من دون دخل لعلم المكلف بالجعل الشرعي، فالسلطنه الوضعيه تتبع نفس الجعل الشرعي و حينئذ تكون مجعوله بالتبع، فيصح تكفل دليل واحد لبيان كلا- الجعلين، و هذا بخلاف ما نحن فيه فان تنزيل المظنون منزله الواقع لا- ينتج تنجيز الظن للواقع ما دام لم يصل الى المكلف التنزيل الشرعي، و هو تنزيل المظنون منزله الواقع؛ فان التنجيز انما يكون بعد وصول التنزيل الشرعي الى المكلف كما لا يخفى، و حينئذ لا يكون نفس التنزيل الشرعي منتجا لتنزيل الظن منزله القطع في المنجزيه، بل العلم بالتنزيل الشرعي هو المنتج لهذا التنزيل، فتزيل الظن منزله القطع في المنجزيه لا هو مجعول شرعي ابتدائي و لا هو مجعول شرعي تبعي.

الوجه الثاني: ان قوله: (الظن بمنزله القطع) انما يفيد تنزيل نفس الظن منزله نفس القطع، فيفيد قيام الاماره مقام القطع الموضوعي إلا انه بنكته يفيد بنفس هذا البيان قيام الاماره مقام الطريقي الصرف ايضاً.

و النكته هي: ان القطع كما يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي كذلك يؤخذ في موضوع الاصول المنجزه و المعذره، و ان شئت فقل: يؤخذ عدمه شرطاً، فاذا نزل الظن منزله القطع الموضوعي فلا فرق بين القطع الموضوعي للاحكام الواقعيه و القطع الموضوعي للاصول المنجزه و المعذره، فكما ان الظن يقوم مقام القطع الموضوعي للاحكام الواقعيه فيترتب على الظن ما يترتب على القطع من الاحكام الشرعيه كذلك يقوم الظن مقام القطع الموضوعي للاصول المنجزه و المعذره، فيكون الظن غايه للاصول كما كان القطع غايه لها، و هذا يدل بالالتزام على حجية الظن و منجزيته للحكم الواقعي كما كان القطع الطريقي الصرف منجزاً للاحكام الواقعيه، فبالنتيجه يكون الظن قائماً مقام القطع الطريقي الصرف.

فان قلت: لا ملازمه عقلا بين كون الظن بالنجاسه ببركه التنزيل غايه للحكم

الظاهرى بالطهاره و بين كونه منجزاً للنجاسه الواقعيه، إذ من المعقول جعل الأول بدون الثاني، كما لا يخفى.

قلت: الأمر كذلك الا- اننا نعلم من الخارج ان ما جعل رافعاً لمنجزيه الاصول و معذريتها يكون بنفسه منجزاً للواقع، و لا يحتمل ان يكون شىء مجعولاً رافعاً لمنجزيه غيره من الاصول و معذريتها و غير منجز هو للواقع، فهذا الوجه يفي بتكفل دليل واحد لبيان كلا التنزيلين.

الوجه الثالث: أن يقال: ان التقريب الذى ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) لعدم تكفل دليل واحد لبيان كلا التنزيلين انما يتم لو قلنا بان قوله: الظن بمنزله العلم، تنزيل للظن منزله القطع، مع انه لا ينحصر جعل الحكم للظن بذلك.

و توضيح ذلك: ان جعل حكم لشىء قد يكون ابتداءً، بان يقول: الخمر حرام، فيجعل الحرمة للخمر ابتداءً و بدون أى عمليه، و قد يكون بتنزيل شىء منزله شىء آخر ذى حكم يفيد هذا التنزيل اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل، كأن يقول: الفقاع خمر، فان تنزيل الفقاع منزله الخمر يفيد اسراء حكم الخمر و هو الحرمة الى الفقاع، و فى هذه العمليه لجعل الحكم لا بد ان يكون للمنزل عليه حكم مجعول فى المرتبه السابقه على هذا التنزيل من قبل المنزل (بالكسر) ليصح افاده هذا التنزيل اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل، فلو لم يكن للمنزل عليه حكم مجعول من قبل المنزل (بالكسر) كان تنزيله لغواً، و غير مفيد لجعل الحكم على المنزل (بالفتح).

و ثالثه يكون بتشبيه شىء بشىء آخر ذى حكم ليفيد هذا التشبيه جعل حكم للمشبهه مشابهه و مماثل لحكم المشبهه به، كأن يقول زيد لعبده: ان رزقت ولدأ فاعمل ما يعمله عبد عمرو عند ما يرزق ولدأ، فان هذا التشبيه يفيد جعل وجوب الصوم على عبد زيد المماثل لوجوب الصوم على عبد عمرو، و فى هذه العمليه لجعل الحكم لا يجب ان يكون حكم المشبهه به مجعولاً للمشبهه (بالكسر)، كما فى المثال، فان المشبهه هو زيد و المشبهه به و هو وجوب الصوم على عبد عمرو مجعول لعمره، و لا

ص: ١١٣

يكون مجعولا للمشبه و هو زيد، و ذلك لان الغرض من التشبيه ليس إلا جعل حكم للمشبه مماثل للحكم الثابت للمشبه به، و هذا لا يقتضى ان يكون حكم المشبه به مجعولا لنفسه المشبه (بالكسر) بوجه من الوجوه، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: ان عمليه جعل الحكم لمؤدى الاماره لو كانت بنحو التنزيل لكان للتقريب الذى ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) مجال، و أما لو كانت بنحو التشبيه فنقول: ان جميع أحكام القطع مجعوله للظن نفسه حتى المنجزيه، و لا يرد حينئذ أن منجزيه القطع ليست مجعوله للشارع، و ذلك لأن جعل الحكم للظن حيث كان بنحو التشبيه، فلا يقتضى ان يكون مماثله المجعول للقطع مجعولا من قبل الشارع على ما تقدم، بل لا بد ان يكون ذلك بنحو التشبيه، و لا يمكن ان يكون بنحو التنزيل، فانه غير معقول، حيث ان المراد من تنزيل المظنون منزله المقطوع جعل نفس المظنون، كما ان نفس المقطوع مجعول، و هذا لا يعقل لأن المظنون لا بد ان يكون متقدماً على الجعل، فينصب الجعل عليه مع انه متأخر عنه، كما لا يخفى.

و إن كان المراد من ذلك اسراء حكم المقطوع به الى المظنون فالمقطوع به و هو الحكم الواقعى ليس له حكم سوى وجوب الامثال، و هو حكم عقلى لا شرعى، و قد قلنا: ان التنزيل يقتضى اسراء حكم المنزل عليه الشرعى الى المنزل، فاذا انتفى الحكم الشرعى فى المنزل عليه فالتنزيل لغو، فلا بد ان يكون جعل الحكم للظن بنحو التشبيه.

ثم ان المحقق الخراسانى (قدس سره) ذكر هذا التقريب فى الكفايه و فى حاشيته على الرسائل و أورد فى حاشيته على الرسائل على التقريب بأمرين:

الأول: ان جملة «الظن بمنزله القطع» لو كانت انشائية يأتى التقريب المذكور، حيث انه فى مقام الجعل و الانشاء لا بد من ملاحظه الظن، و حينئذ يستدعى الجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى، الى آخر ما تقدم، و أما لو كان جعل كل من التنزيلين تاماً قبل ذلك و كانت الجملة اخباراً عن الجعل، فيتمسك

ص: ١١٤

باطلاق الظن للآلى و الاستقلالى و لا- محذور فيه، ثم استدرك في نفس الحاشيه على كلامه هذا بأن مقدمات الحكمه لاثبات الاطلاق انما تتم لو لم يوجد في البين قدر متيقن، و المفروض في المقام ان الآليه قدر متيقن، فلا اطلاق في المقام (١). و في كل من كلامه و استدرাকে نظر.

أما استدرাকে فالاشكال مبناى فيه لانه قد تقدم في المطلق و المقيّد ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب غير مضر بالاطلاق فضلا عن القدر المتيقن من الخارج.

و أما كلامه فوجه النظر فيه هو ان ما يثبت الاطلاق غير مفيد، و ما يفيدنا في المقام خارج عن قدره الاطلاق في اثباته، و ذلك لان التعميم قد يكون بالغاء الخصوصيات، كالتعميم في (أحل الله البيع) فانه انما هو بالغاء خصوصيه المعاطاتيه و العقديه و غير ذلك، و قد يكون بالجمع بين الخصوصيات، كما في المقام، فان تعميم الظن انما هو بالجمع بين خصوصيه الآليه و الاستقلاليه، و التعميم المستفاد من الاطلاق انما هو بمعنى الغاء الخصوصيات، فان نتيجة مقدمات الحكمه هي أن تمام ما ذكر في عالم الاثبات هو تمام ما هو ثابت في مقام الثبوت، و تمام ما ذكر في عالم الاثبات انما هو نفس البيع مثلا بلا دخل خصوصيه فيه، فما هو ثابت في عالم الثبوت ايضا هو نفس البيع بلا دخل خصوصيه فيه، و هذا التعميم الذى هو نتيجة مقدمات الحكمه لا يفيدنا في المقام، فانا لو أجرينا مقدمات الحكمه، و اثبتنا تعميم الظن بالغاء خصوصيه الآليه و الاستقلاليه فهذا الظن الثابت على هذا النحو غير قابل لقيامه مقام القطع الطريقي و الموضوعى؛ لأنه انما يقوم مقام القطع الطريقي لو لوحظ فيه خصوصيه الآليه، كما أنه انما يقوم مقام القطع الموضوعى لو لوحظ فيه خصوصيه الاستقلاليه، فلا بد في تعميم الظن من الجمع بين الخصوصيتين، و هو خارج عن طاقه الاطلاق.

الثانى: ان مرجع التنزيل أى تنزيل المؤدى منزله الواقع الى ان المؤدى واقع

ص: ١١٥

جعلى، و هذا التنزيل يستلزم تنزيلا- آخر، و هو تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزله القطع بالواقع الحقيقى، و عباره المحقق الخراسانى (قدس سره) فى المقام فى بيان وجه الملازمه بين التنزيلين مشوشه يحتمل منها احد امرين:

الأول: ان الملازمه عرفيه فان تنزيل المؤدى منزله الواقع يستدعى عرفا أن يكون القطع بالمؤدى الذى هو الواقع الجعلى منزلا منزله الواقع الحقيقى، فاذا استلزم التنزيل الاول التنزيل الثانى قامت الاماره مقام القطع الموضوعى ايضا، و هذا ظاهر.

الثانى: ان الملازمه عقليه بدلاله الاقتضاء، بتوضيح: ان الواقع المنزل عليه فى مورد ما لو كان له حكم يصح تنزيل المؤدى منزلته، كما فى الخمر فانه بنفسه له حكم و هو حرمه شربه، و هذا واضح، و فى مورد ما لو لم يكن له بنفسه حكم كالعذاله فيما لو فرضنا ان موضوع جواز الائتمام هو القطع بالعذاله فانها بنفسها ليس لها حكم، فحينئذ تنزيل المؤدى منزله الواقع فى هذا الفرض يكون بمفرده لغوا؛ اذ التنزيل انما هو بداعى اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل، و المفروض ان المنزل عليه ليس له حكم، فيكون التنزيل لغوا، و حينئذ بدلاله الاقتضاء نستكشف ان هناك تنزيلا- آخر متمما لهذا التنزيل، و حيث ان الانسب بكون التنزيل الآخر هو تنزيل القطع بالمؤدى، و هو الواقع المجموع منزله القطع بالواقع المحقق، يتعين هو لا محاله.

و استدرك المحقق الخراسانى (قدس سره) على كلامه هذا فى الكفايه، و توضيح استدراكه ببيان امور:

الأول: ان الحكم قد يكون انحلاليا بالنسبه الى اجزاء طرفه، و قد لا يكون انحلالياً، فالاول: كما فى المتعلق فان وجوب الصلاه ينحل بالنسبه الى اجزاء متعلقه و هو الصلاه، فالسوره لها وجوب ضمنى، و الفاتحه لها وجوب ضمنى آخر، و هكذا، و الثانى: كما فى الموضوع فان وجوب اكرام العالم العادل، لا ينحل الى اجزاء الموضوع، و هو العالم العادل فالعالم ليس له وجوب ضمنى، و هكذا العادل،

بل ان الحكم حكم واحد غير قابل للانحلال بالنسبه الى اجزاء الموضوع.

الثاني: انه في مقام التنزيل لو كان المنزل عليه مركبا فان كان متعلقاً فيمكن تنزيل شيئين منزله جزئيه في عرض واحد، و يمكن تنزيل شىء منزله احد جزئيه و تنزيل شىء منزله جزئه الآخر في طول التنزيل الاول.

و الوجه في ذلك ما ذكرناه في الأمر الأول من أن الحكم انحلالى بالنسبه الى اجزاء المتعلق في كل من التنزيلين يقوم بلحاظ الحكم الضمنى الموجود في كل من جزئى المنزل عليه، فلا محذور في كون احد التنزيلين في طول الآخر، و ان كان المنزل عليه موضوعاً، فلا بد من تنزيل شيئين منزله جزئيه في عرض واحد، و لا يمكن تنزيل شىء منزله أحد جزئيه و تنزيل شىء منزله جزئه الآخر في طول التنزيل الاول، و ذلك لما مر من أن الحكم غير قابل للانحلال بالنسبه الى اجزاء الموضوع فليس كل واحد من جزئى الموضوع واجداً للحكم الضمنى، فيمتنع ان يكون تنزيل احد جزئيه في طول تنزيل جزئه الآخر، حيث ان التنزيل لا بد ان يكو بلحاظ حكم و المفروض ان كل واحد من جزئيه غير واجد للحكم الضمنى، فلا يصح تنزيل احد جزئيه بدون تنزيل الجزء الآخر في عرضه، بل لا بد من تنزيل كلا الجزئين في عرض واحد.

الثالث: ان تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزله القطع بالواقع الحقيقى في طول تنزيل المؤدى منزله الواقع، لان القطع بالواقع الجعلى متأخر عن الواقع الجعلى، و الواقع الجعلى نتيجة المؤدى منزله الواقع، اذا تبينت هذه الأمور اتضح وجه الاستدراك و هو ان التنزيل الثانى و هو تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزله القطع بالواقع الحقيقى في طول التنزيل الأول؛ إذا لا يصح التنزيلان لأنه لا بد ان يكونا في عرض واحد. هذا بيانه و استدراكه، و لنا في كل من بيانه و استدراكه نظر.

أما استدراكه ففيه نظر لا لما ذكره المحقق العراقى (قدس سره) من ان كلا من التنزيلين بلحاظ حكم مستقل عن حكم التنزيل الآخر، فان التنزيل الأول و هو تنزيل المؤدى منزله الواقع ليس هو بلحاظ جزء الحكم لأن الحكم غير قابل للانحلال كما

ص: ١١٧

تقدم، بل هو حكم واحد و ليس هو بلحاظ هذا الحكم منجزاً ايضاً؛ لان هذا الحكم موضوعه الواقع و القطع به و تنزيل المؤدى منزله الواقع يحقق جزءاً من موضوعه، و لا- يحقق تمام موضوعه، فلا يصح التنزيل بلحاظه، و انما هذا التنزيل الاول بلحاظ الحكم التعليقي الثابت للمنزل عليه، فان المنزل عليه و هو الواقع جزء موضوع الحكم المنجز، و تمام موضوع الحكم التعليقي، و الحكم التعليقي هو الحكم على تقدير القطع بالواقع، فان الواقع تمام الموضوع لهذا الحكم التعليقي كما لا- يخفى و التنزيل الاول بلحاظ هذا الحكم التعليقي، و هذا الحكم التعليقي يثبت بهذا التنزيل الاول لمؤدى الاماره، و التنزيل الثاني و هو تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزله القطع بالواقع الحقيقي بلحاظ فعلية هذا الحكم التعليقي، فحينئذ لا يرد على بيان المحقق المذكور في الحاشيه استدراكه في الكفايه (١).

و ذلك لان هذا لا يراد على الاستدراك غير مستقيم، و الوجه فيه: انا نسأل عن التنزيل الاول انه هل هو بلحاظ الحكم المعلق على القطع بالواقع الحقيقي، أو هو بلحاظ الحكم المعلق على القطع بالواقع الجعلي؟ فان كان بلحاظ الحكم المعلق على القطع بالواقع الحقيقي يلزم لغويه هذا التنزيل، لان هذا التنزيل انما يثمر في ظرف فعلية الحكم، و فعليته بتحقيق القطع بالواقع الحقيقي كما هو المفروض مع انه عند القطع بالواقع الحقيقي لا حاجة الى هذا التنزيل، بل نفس القطع بالواقع الحقيقي يكون موضوعاً للحكم مع قطع النظر عن هذا التنزيل، و هذا غير خفي.

و ان كان هذا التنزيل الأول بلحاظ الحكم المعلق على القطع بالواقع الجعلي فيرد عليه:

أولاً: انه مع هذا التنزيل يستغنى عن التنزيل الثاني، اذ لو ثبت بهذا التنزيل الأول للواقع الجعلي الحكم على تقدير القطع به فبمجرد القطع به يتحقق موضوع الحكم و يصير فعلياً بلا احتياج الى التنزيل الثاني.

١- نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٢٦ بتصرف.

ص: ١١٨

و ثانياً: ان مقتضى التنزيل هو اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل لا- جعل حكم مستقل للمنزل، و المقام من قبيل الثانى، فان حكم المنزل عليه انما هو الحكم على تقدير القطع بالواقع الحقيقى، و حكم المنزل انما هو الحكم على تقدير القطع بالواقع الجعلى.

و ثالثاً: ان الحكم لو كان معلقاً بالقطع بالواقع، فحيث ان الواقع الجعلى هو اثر تنزيل المؤدى منزله الواقع يلزم على هذا تعليق الحرمة على القطع بتلك الحرمة، و سيأتى ان المحقق العراقى (قده) لا- يجوز ذلك. وجه اللزوم ان المفروض ان الحرمة علق على القطع بالواقع الجعلى، و ليس جعل الواقع إلا- عباره عن التنزيل، و ليس التنزيل إلا عباره عن اسراء الحكم و هو الحرمة الى المنزل عليه، و هذا عباره عن جعل الحرمة، فتحصل ان الحرمة معلقه على القطع بالحرمة.

و ان كان مراد المحقق العراقى انما هو المعلق عليه هو الجامع بين القطع بالواقع الحقيقى و القطع بالواقع الجعلى يرد عليه:

أولاً: انه هل يدعى كون هذا بعد تنزيل الجزء الآخر أو قبله؟ فان ادعى الأول كان خلاف المفروض، و ان ادعى الثانى قلنا ان الحكم الواقعى حينئذ انما هو معلق على القطع بالواقع الحقيقى، فلم يكن حكم المنزل مطابقاً لحكم المنزل عليه إلا على وجه المحال، و هو ان يكون للتنزيل نظر الى ما هو متأخر عنه من الحكم الواقعى.

و ثانياً: ان كان المراد الجامع بين القطع بالواقع الحقيقى و نفس عنوان القطع بالواقع الجعلى، لم يكن احتياج الى التنزيل الثانى لكفايه القطع بالواقع الجعلى حينئذ فى فعلية الحكم، و ان كان المراد الجامع بين القطع بالواقع الحقيقى و ما كان منزلاً منزله بحيث اخذ فى الفرض الثانى من الجامع عنوان التنزيل، فحينئذ نحتاج الى تنزيل ثان، لكن هذا ليس تنزيلاً حتى مع التنزيل عن الاشكال الاول، و القول بان المعلق عليه الحكم الواقعى ليس خصوص القطع بالواقع الجعلى، بل الجامع بينه و بين ما نزل منزلته، فانه بعد تسليم ذلك يكون المعلق عليه الحكم الواقعى الجامع

بين القطع بالواقع و واقع ما نزل منزلته و هو القطع بالواقع الجعلى لا الجامع بين القطع بالواقع و عنوان ما نزل منزلته.

و ثالثا: انه لا يعقل التعليق على الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي و القطع بالواقع الجعلى لعدم معقوليه التعليق على الفرد الثاني و لو فى ضمن الجامع لاستلزامه اخذ القطع بالحرمة فى موضوع تلك الحرمة. و كيف كان فقد تحصل ان اشكال المحقق العراقى (قده) لا يرد على استدراك المحقق الخراسانى (قده)، بل يرد على استدراك المحقق الخراسانى (قده) وجه آخر، و توضيحه: انا ذكرنا ان عباره المحقق الخراسانى (قدس سره) فى بيان وجه الملازمة بين التنزيلين مشوشه، يحتمل منها احد الامرين المتقدمين و هما: دعوى الملازمة العرفيه بين التنزيلين، و دعوى ان الملازمة بدليل الاقتضاء، فلا بد فى المقام من التكلم على كل من الاحتمالين، فنقول:

أما بناء على دعوى ان الملازمة عرفيه فالاستدراك انما يتم بناء على ان مورد التنزيل الثانى هو ما جعله المحقق الخراسانى (قدس سره) مورداً له فى بيانه و فى استدراكه، و هو ان يكون موضوع الحكم مركبا من الواقع و القطع به، و اما لو غيرنا المورد و قلنا بان مورده هو ما يكون نفس القطع تمام الموضوع للحكم، فيرتفع الاشكال المذكور فى الاستدراك من اصله، حيث ان كلا من التنزيلين بلحاظ حكم غير الحكم الملحوظ فى التنزيل الآخر، و أما لو كان الموضوع مركبا من الواقع و القطع به فيتم الاستدلال بالنسبه اليه بدعوى عدم القول بالفصل أو نحوه.

و أما بناء على دعوى ان الملازمة بدلاله الاقتضاء فنقول: ان غايه ما يثبت بدلاله الاقتضاء هو ان هناك شيئا على وجه الاجمال منزل منزله القطع بالواقع الحقيقى و لا تعين دلالة الاقتضاء ان ذلك الشىء هو القطع بالواقع الجعلى، كما اعترف بذلك المحقق الخراسانى (قدس سره) فى بيانه، و لذلك ذكر ان اقرب شىء يكون منزلا- منزله القطع بالواقع الحقيقى بحسب المناسبات هو القطع بالواقع الجعلى.

ص: ١٢٠

والاشكال الذي ذكره في استدراكه انما نشأ من تعيين ما اقتضته دلالة الاقتضاء، و هو القطع بالواقع الجعلى، و إلا فلو لم نعينه بالقطع بالواقع الجعلى فلا- يأتي الاشكال اصلا، و لا وجه لتعيينه فيه، بل يصح أن يكون الشىء المنزل منزله الواقع الحقيقي مجملا، وليتم موضوع الحكم بالتنزيل الثانى الذى يكون فيه المنزل مجملا، فان المنزل منزله القطع فى بدء النظر يتردد بين ان يكون ملازما للاماره و ان يكون غير ملازم، لكن اطلاق التنزيل الأول و اطلاق دلالة الاقتضاء يقتضيان ان يكون ملازما للاماره، لانه لو لم يكن ملازما ففى فرض انفكاكه عن الاماره يبقى التنزيل الأول بلا- تنزيل ثان، و يأتي محذور اللغويه، فبمقتضى اطلاق التنزيل الاول و اطلاق دلالة الاقتضاء يكون الشىء المنزل منزله القطع بالواقع الحقيقي ملازما للاماره، فاذا ثبت انه دائما لا بد أن يكون ملازما للاماره، فبمجرد تحقق الاماره و تحقق التنزيل الأول نعلم بأن شيئا غير معلوم لدينا منزل منزله القطع بالواقع الحقيقي، و حينئذ لا يفرق بين ان يتعين ذلك الشىء عندنا او لا يتعين.

هذا وجه النظر فى استدراك المحقق الخراسانى (قده) فى الكفايه على ما افاده فى الحاشيه على الرسائل، و هو مع ذلك احسن من اصل بيانه؛ إذ هو مطلب فنى يعطى ضابطا كليا صحيحا لتنزيل المركب و إن لم يكن تطبيقه على ما نحن فيه تاما، و هذا بخلاف اصل بيانه فانه لا يستقيم اصلا، و لا بد من التكلم فيه على كل من احتمالى وجه الملازمه بين التنزيلين.

فنقول أما بناء على دعوى الملازمه العرفيه فوجه عدم استقامه البيان هو ان الملازمه العرفيه لو كانت الى حد بحيث يكون اللفظ دالا على المدلول الالتزامى التزاما بالدلاله التصوريه، بحيث يخطر المدلول الالتزامى فى الذهن من اللفظ على حد خطور المعنى الحقيقي منه، و هذه الملازمه العرفيه يكون المدلول الالتزامى فيها ثابتا، لكن لا- بما هو بل بما ان اللفظ يكون دالما عليه، فيدخل تحت الظهورات، و أما لو لم تكن الدلاله الالتزاميه الى ذلك الحد، بل كانت للغفله و المسامحه من العرف، فهى ليست حجه بلا اشكال، و فيما نحن فيه لو سلمنا اصل الملازمه، فنقطع انها ليست من قبيل الأول، و لا اقل من ان لا نجزم بأنها من قبيل الأول،

ص: ١٢١

و حينئذٍ فلا يتم البيان.

و أما بناء على الملازمه بدلاله الاقتضاء فوجه عدم استقامه البيان هو انه يرجع الى التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، و هو غير جائز.

توضيحه: ان كل دليل يخصص بالمخصص العقلي فيما اذا كان له اثر شرعاً، و يكون لوضوحه بحكم المخصص المتصل، فلو قال: صدق العادل، فاطلاقه لا يشمل حجه الخبر الذي لا يترتب عليه أى اثر شرعى، بل يقيد اطلاقه بحكم العقل بما يترتب عليه من أثر شرعى، فلو قال: المؤدى بمنزله الواقع، فبمقتضى اطلاقه قد يكون المؤدى منزلاً- منزله مطلق الواقع حتى الواقع الذي ليس تمام الموضوع، بل يكون جزء الموضوع و جزؤه الآخر القطع، و هناك دليل عقلي يدل على ان التنزيل الذي يكون لغوا خارج عن هذا الاطلاق، و حينئذٍ فلو كان المؤدى منزلاً في نفس الأمر منزله الواقع الذي يكون جزء الموضوع فبدلاله الاقتضاء يكون هناك تنزيل شىء آخر منزله القطع بالواقع الحقيقي، و لو لم يكن المؤدى منزلاً- منزله الواقع الذي يكون جزء الموضوع، فيكون مندرجاً تحت عموم المخصص، فيتردد الأمر لدينا بين ان يكون هذا المورد داخلا تحت العموم و بدلاله الاقتضاء يستكشف تنزيلاً آخر، و بين أن يكون داخلا تحت المخصص، و حينئذٍ لا مجال للتمسك بالعام فيه، و لا تجرى فيه دلالة الاقتضاء، فان مورده ما اذا كان الدليل خاصاً لا مطلقاً، اذ لا يلزم حينئذٍ اللغويه لو لم يترتب اثر على احد افراد المطلق و ترتب على الآخر.

و قبل الفراغ من الكلام مع صاحب الكفايه في البناء الذي بناه على المبنى المتقدم لا بد من بيان نكته و هي: ان صاحب الكفايه اشترط في المقام ان يكون التنزيلاً عرضيين، و يكون تنزيل المؤدى منزله الواقع في عرض تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزله القطع بالواقع الحقيقي على ما مر، و اعترض بأن التنزيلين لا- يكونان عرضيين، بل يكون تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزله القطع بالواقع الحقيقي في طول تنزيل المؤدى منزله الواقع، لان القطع بالواقع الجعلى متأخر عن الواقع الجعلى، و الواقع الجعلى هو نتيجه تنزيل المؤدى منزله الواقع، مع انه يشترط ان

ص: ١٢٢

يكون التنزيلان عرضيين.

ولكن يرد على هذا الكلام ان كون احد التنزيلين في عرض الآخر غير معقول في المقام، وذلك لان العرضيه انما تتم فيما اذا كان الحكمان و التنزيلان كل منهما ظاهريا أو واقعياً، لا فيما اذا كان احدهما ظاهريا و الآخر واقعياً، و كانا مختلفين.

توضيح ذلك: ان صاحب الكفايه ذكر في المقام قاعده كلييه و هي: ان موضوع الحكم اذا كان مركبا من جزءين، و أردنا تنزيل شيئين منزله هذين الجزءين لا بد ان يكون التنزيلان في عرض واحد، و ذكر في توضيح ذلك ان التنزيل انما يكون من ناحيه اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل، و لهذه الجبهه ينزل شىء منزله شىء آخر، و إذا كان الحكم واحداً و موضوعه مركبا من جزءين، و أردنا اسراء حكمه الى شىء و تنزيل شىء منزله احد أجزائه و شىء آخر منزله الآخر، لا يمكن تنزيل احد الشيين اذا لم ينزل الشىء الآخر من جهه انه اذا لم يتم كلا التنزيلين لا يسرى الحكم الى المنزل فلا تتحقق نتيجه التنزيل (١).

ثم طبق صاحب الكفايه هذه الكبرى الكليه على المقام، و قال: ان حكم الحرمة تعلق بالخمير المقطوع الخمريه، فيكون الموضوع مركبا من الخمر الواقعي و القطع به، فاذا اردنا تنزيل مظنون الخمريه منزله مقطوع الخمريه، و الظن منزله القطع، و المظنون منزله المقطوع، لا بد ان يكون التنزيلان عرضيين لما ذكرنا، و لأجل هذه القاعده الكليه اشكل على ما ذكره في الحاشيه من تصور قيام الاماره مقام القطع الموضوعى بتنزيلين طوليين كما عرفت، و احترازاً من لزوم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و نحن قد بينا أنه لا حاجه في مقام تنزيل الاماره منزله القطع الموضوعى بقوله: الظن كالقطع، الدال حسب الفرض على تنزيلها منزله القطع الطريقي الى ما افاده في الحاشيه من التنزيلين الطويلين، بل يمكن ذلك بنحو آخر، و مقصودنا الآن تنقيح الكلام فيما افاده في الكفايه من الكبرى، فنقول: ان اريد تنزيل مجموع الجزءين منزله مجموع الجزءين، بحيث لا يكفى التلفيق في

١- كفايه الأصول، المقصد ٦ ص ٢٦٦.

ص: ١٢٣

تحقيق الحكم بان يثبت الحكم بانضمام الجزء الاول من الموضوع الأول مع الجزء الثاني من الموضوع الثاني، او بالعكس؛ فلا بد من اتحاد التنزيلين رتبة و زمانا و سنخاً، بل وحده التنزيل، و إلا فتكلم في ذلك في مقامين:

المقام الاول: فيما لو اريد تنزيل شيئين منزله جزئي الموضوع مع عدم كون احد الجزئين عبارته عن القطع بالواقع، بل كلاهما امران واقعيان، كالاجتهد و العدالة في جواز التقليد مثلا، و حينئذٍ، تاره يفرض ان التنزيلين يكونان من سنخ واحد، بأن كان كلاهما واقعيًا، أو كان كلاهما ظاهريًا، و أخرى يفرض خلاف ذلك. و ضابط كون التنزيل واقعيًا أو ظاهريًا انه اذا كان يتلائم مع الواقع و يجتمع معه فهو ظاهري، و اذا كان متكفلاً لتعيينه في دائره الواقع فهو واقعي، و مقتضى اطلاق الأدله الواقعيه دائما الحمل على كونه ظاهريًا، فيحمل على الظاهريه إلا إذا لم يمكن حمله على الظاهريه لعدم الشك في الواقع، أو أمكن حمله عليها لكن كان خلاف ظاهر الدليل، كما اذا لم يكن موضوعه الشك، و بالجمله تاره يفرض التنزيلان من سنخ واحد، و اخرى يفرضان متخالفين.

فإن فرضنا انهما من سنخ واحد فيمكن ان يكون التنزيلان عرضيين و يمكن ان يكونا طوليين، لما مضى عن المحقق العراقي (قده) من التنزيل بلحاظ الحكم التعليقي، فمن الممكن ان ينزل الكرم مثلا منزله العدالة فيثبت بالنسبه اليه جواز التقليد معلقا على الاجتهاد، ثم في ساعه اخرى ينزل الهاشميه مثلا منزله الاجتهاد فيما له من جواز التقليد اذا انضم الى جامع العدالة و الكرم.

فان فرضنا انهما من سنخين فهنا لا بد من الطوليه بان يكون التنزيل الظاهري في طول التنزيل الواقعي؛ لان التنزيل الظاهري يكشف عن جعل حكم مماثل للواقع، و التنزيل الواقعي يتصرف في دائره المماثل، و ينقح حدوده، و المماثل (بالفتح) مقدم على المماثل (بالكسر).

المقام الثاني: في الكلام فيما نحن فيه و هو تنزيل المظنون منزله الواقع و تنزيل شىء آخر منزله القطع بالواقع، فنقول، لا اشكال في أن تنزيل المظنون منزله

ص: ١٢٤

الواقع ظاهري، لكون موضوعه الشك و قابليه كونه بنحو يكون بداعي التحفظ على الواقع، فيجتمع هو مع الواقع، كما انه لا ينبغي الشك في ان تنزيل الآخر تنزيل واقعي؛ اذ من المعلوم عدم القطع بالواقع، و لا شك له في ذلك حتى يجعل حكم ظاهري بداعي التحفظ على الواقع، و حينئذ نقول ان تنزيل المظنون منزله الواقع الذي هو تنزيل ظاهري يجب ان يكون في طول التنزيل الآخر؛ لما مضى من ان التنزيل الظاهري يكون بمعنى جعل حكم ظاهري مماثل للواقع، و التنزيل الواقعي مربوط بتحديد حدود المماثل (بالفتح)، و ذلك مقدم على المماثل (بالكسر)، فيجب ان يكون ما نزل منزله القطع بالواقع الحقيقي غير القطع بالواقع الجعلى، بناء على ان القطع بالواقع الجعلى في طول الواقع الجعلى.

و على فرض الغفله عن ما ذكرنا و تخيل ان التنزيلين من سنخ واحد، فكما ان تنزيل المظنون منزله الواقع ظاهري، كذلك تنزيل الشئ ء الآخر منزله القطع بالواقع ظاهري، فينتفى ما ذكرناه من لزوم كون تنزيل المظنون منزله الواقع في طول التنزيل الآخر.

نعم يمكن ذلك كما يمكن كونهما في عرض واحد، و اما كون التنزيل الآخر في طول تنزيل المظنون منزله الواقع فغير ممكن، فانه ان فرض تعليق الحكم الثابت بالتنزيل للمظنون على القطع بالواقع استحال وصوله إلا بفرض اجتماع الضدين؛ اذ الظن و القطع ضدان لا يجتمعان، و ان فرض تعليقه على شئ ء آخر لم تتحقق المماثلة بين الحكم الواقعي و الحكم الثابت بالتنزيل.

فتحصل مما ذكرناه انه مع الالتفات الى عدم سنخيه التنزيلين فيما نحن فيه تجب الطولية بعكس ما ذكره، و ان تخيل كون كلاهما ظاهريا أمكن العرضيه و الطولية، بعكس ما ذكره في الحاشيه من فرض الطولية بذاك النحو، فلا هي صحيحة و لا في الكفايه من لزوم العرضيه.

هذا تمام الكلام في هذا المقام بناء على مبنى المحقق الخراساني (قده) من ان جعل التنجيز و التعذير في الامارات لا يمكن إلا بجعل حكم تكليفي، بعد ضم ذلك

ص: ١٢٥

الى دعوى ان لسان دليل حجه الامارات هو تنزيل الظن منزله القطع.

و لا بد لنا من البحث فى كلا هذين الأمرين فنقول:

يقع البحث أولاً: فيما هو الممكن فى باب الامارات من العمليه التى يترتب عليها تنجيز الواقع، و المعذريه عنها.

و ثانياً: فيما هو الواقع من تلك الالسنه، و هل يتكفل قيام الامارات مقام القطع بكلا قسميه من القطع الطريقي و الموضوعى المأخوذ على وجه الكاشفيه أو لا؟ فهنا أبحاث ثلاثه:

البحث الأول: فيما هو الممكن من ألسنه الحجيه المترتب عليها المنجزيه و المعذريه،

فنقول: اشتهر ان ذلك لا- يمكن الا- بجعل حكم تكليفى، و غايه ما يمكن ان يقال فى وجه ذلك: إن آثار القطع من الكاشفيه و المنجزيه و المعذريه بعضها تكوينى و هو الأولى، و بعضها عقلى و هو الاخيرتان، و من المستحيل جعل هذه الآثار بالتعبد، فان الشارع لا يمكنه ان يوجد بالتشريع المنجزيه و المعذريه، كما لا يمكنه ان يوجد بالتشريع سائر الامور العقليه كاجتماع الضدين و نحو ذلك.

و التحقيق انه لو أريد ايجاد نفس هذه الآثار و حقيقتها بالجعل فهذا واضح الاستحاله، و لا يظن بأحد الالتزام بذلك، و لو اريد ايجاد عناوينها اعتبارا و فرضا من قبيل التبنى فى مجتمع يرمى ذلك، فيجعل شخصا بالجعل و الاعتبار و الفرض و الخيال ابنا له، فهذا لا ينبغى الاشكال فى امكانه.

نعم، ينبغى الكلام فى أنه هل يترتب على هذا الجعل و الاعتبار المنجزيه و المعذريه الحقيقتان أم لا؟ و فى تحقيق ذلك لا بد من التفتيش عن نكته التنجز و المعذريه حتى يرى ان هذه النكته هى موجوده فى هذا الجعل و الاعتبار أو لا؟.

فنقول: ان سلكنا على ما مضى منا فى المقام الاول، من ان قاعده قبح العقاب بلا- بيان ليس موضوعها خصوص عدم البيان، بل موضوعها عدم شيئين: البيان، و العلم بان اهميه الحكم عند المولى تكون بنحو لا يرضى بتركه عند الشك، كما لو غرق شخص و علم ان فرض وجوب انقاذه هو فرض كونه ابنا له، و هو لا

ص: ١٢٦

يرضى بترك انقاذ ابنه حتى عند الشك، فنكته التنجز في ظرف الشك على فرض وجوده، وهذه النكته تنكشف بمثل قوله: جعلت الظن قطعاً، أو، جعلته منجزاً، و نحو ذلك من الالسنه.

و الحاصل: ان ترتب التنجز على هذه الالسنه يكون بما لها من جهه الكشف، لا بما لها من جهه اليجاد، كما يتخيل. و ان لم نسلك هذا المسلك، و قلنا، كما لعله المشهور: إن رفع قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يكون الا بالبيان، فحينئذ لا بد من ان يكون ترتب التنجز على لسان الحجيه بما له من جهه اليجاد، و بما انه لا-شك عند احد في تنجز الواقع بقيام اماره شرعيه عليه، لا بد لارباب هذا المسلك من دعوى ان المراد من البيان في قاعده قبح العقاب بلا بيان ما يعم البيان الحقيقى و بعض هذه الالسنه من جعل الطريقيه أو المنجزيه أو الحكم التكليفى و نحو ذلك، أو جميع هذه الالسنه. و اما لو اقتصر في تفسير موضوع القاعده على البيان الحقيقى فارتفاع قبح العقاب بمجرد قيام الاماره مع ان من المعلوم وجدانا عدم العلم من المحالات.

و إذا بنى على البيان، و جعل موضوع القاعده انتفاء امرين: البيان و بعض هذه الالسنه، و تعيين بعضها في قبال بعض لا يكون ببرهان فنى، و ينسد هنا باب البحث و انما يكون تعيين ذلك بالوجدان، فربما يعيش شخص بوجدانه أحد الالسنه، و شخص آخر لسانا آخر.

ان قلت: ان المتعين هو لسان جعل الطريقيه و البيان تعبدا لانه انبى لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فان موضوعها هو البيان، و يناسبه جدا جعل البيان و الطريقيه تعبداً.

قلت: ليست كلمه البيان وارده فيما نحن فيه في حديث مثلا حتى يفتش عما يناسبه، و يقال: ان المراد من البيان ما يعمه، و الحاصل: ان القرب من معنى هذه الكلمه بما هي لا اثر له اصلا.

ثم انه قد انقدح مما ذكرناه وجود الخلل فيما افاده المحقق النائينى (قده) من

ص: ١٢٧

حيث إنه بنى على امكان التنجيز بغير الحكم التكليفي، لكنه فضّل في ذلك، فقال بصحة جعل الطريقيه دون جعل المنجزيه، و في الحقيقه يكون كلامه مركبا من عقد سلبي، و عقد ايجابي.

أما العقد السلبي فهو دعوى استحاله جعل المنجزيه، و برهن على ذلك بانه يلزم من ذلك التخصيص في حكم العقل، و هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، بخلاف جعل الطريقيه فان به ترتفع القاعده بارتفاع موضوعها.

و يرد عليه: انه إن أريد من جعل المنجزيه جعل واقع المنجزيه التي هي امر عقلي بالتشريع، فهذا واضح الاستحاله و ليس مراد المحقق الخراساني (قده) المشكل عليه بهذا الاشكال، و ذلك كما ان المراد من جعل الطريقيه ايضا ليس جعل واقع الطريقيه.

و إن أريد من جعلها جعلها عنوانا و اعتباراً فهو الامكان، و حينئذ ان التزم بما ذكرناه من عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان عند العلم بأهميه الحكم المشكوك فهذا اللسان كاشف عن اهميته، و إلا- فان التزم بان موضوع القاعده عدم البيان الحقيقي استحاله ارتفاعها حتى بجعل الطريقيه و اعتبارها.

و ان التزم بقيام بعض الألسنه مقام البيان الحقيقي، أي ان حكم العقل بصحة العقاب يعمه فذلك اللسان لا يمكن تعيينه و ابطال غيره بالبرهان كما توهمه (قده)، و انما هو امر يرجع الى الوجدان، فربما يدعى هذا ان الوجدان حاكم بكذا، و ذاك أن الوجدان حاكم بالشئ الآخر.

و أما العقد الايجابي فهو دعوى حصول التنجز بجعل الطريقيه لانه اثبات للبيان و رفع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، و أورد على ذلك بوجهين:

الأول: ما هو المشهور في مقام الايراد عليه، و هو ان تنزيل شئ من منزله العلم الطريقي محال، لأن آثار العلم الطريقي غير قابله للجعل. و جوابه ما أفاده المحقق النائيني (قده) في بعض كلماته في توضيح مرامه من أنه ليس المراد تنزيل الظن منزله القطع، و معنى ذلك جعل احكام القطع للظن، و انما المراد فرضه و اعتباره قطعاً

ص: ١٢٨

بالجعل (١).

و هذا الكلام كما ترى، لا يرد عليه اشكال استحاله التنزيل، نعم يتوجه عليه سؤال و هو انه ما فائده هذا الجعل و الاعتبار؟ فانه مع عدم ثبوت فائده له يكون لغواً، فان ترتب عليه فائده كما لو أعطى أحد للمولى ديناراً ليجعل الظن علماً لم يكن لغواً، و إلا فهو لغو، و هو (قده) يقول: إن فائدته أن يرتفع بذلك موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، اذ موضوعه ما يعم البيان الحقيقي و البيان الاعتباري، فالشارع اوجد فرداً من افراد الموضوع (٢).

الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من منع كون موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان ما يعم البيان الحقيقي و الاعتباري، سواء قلنا بأن استحقاق العقاب المترتب على البيان و عدمه المترتب على عدمه حكم عقلي، ام قلنا بأنه حكم عقلائي (٣).

أما على الأول فلأن الأمر الواقعي لا يعقل تقومه بالاعتبار.

و أما على الثاني فلأن الحكم العقلائي لا يكون بنحو القضييه الحقيقيه كأحكام الشارع مجعوله على موضوع كلي يعم الافراد الخارجيه و الافراد التقديرية حتى يقال: ان هذا حكم جعل على مطلق البيان، و ندعى ان الشارع اوجد فرداً لهذا الموضوع، و انما حكم العقلاء عباره عن عملهم الخارجى فى الموارد الجزئيه كالعقاب فى مورد ثبت البيان، و عدم العقاب فى مورد آخر لم يثبت البيان، و العقلاء ليسوا مشرعين.

وفيه: إننا نختار الشق الأول، و هو كون استحقاق العقاب و عدمه حكماً عقلياً، كما هو الصحيح، و هو المشهور بين الاصوليين، و المختار للمحقق النائيني (قده)، فلا يلزم من ذلك كون قوام الأمر الواقعي بالامر الاعتباري بمعنى

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٢.

٢- المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٥.

٣- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٩.

ص: ١٢٩

تحقق الأمر الواقعي بجعله و اعتباره الذى يكون بطلانه من القضايا التى قياساتها معها، بل ندعى ان هذا الامر الواقعي يكون ناشئا عن امر اعتبارى، لا بمعنى نشوئه من المعتبر الذى هو بالحقيقه معدوم حتى يلزم نشوء الموجود من المعدوم، بل بمعنى نشوئه عن اعتبار ذلك الشىء الذى هو بنفسه امر حقيقى واقعى لا- اعتبارى، نظير ما يجعل لشخص من تصور بحر من زبيق، و اعتباره حاله نفسانيه حقيقه.

ثم نختار الشق الثانى، و نقول: ان العقلاء كثيراً ما يجعلون فيما بينهم قضايا كليه، كجعل وجوب اطاعه أوامر الشخص الفلانى على انفسهم، فإى فرد أوجده ذلك الشخص من الأوامر فقد اوجد فرداً من موضوع حكمهم، كما انه كثيراً ما يجعلون فيما بينهم امورا جزئيه بالاعمال الخارجيه، لكنه بالتدرىح ينعقد فى اذهانهم حكم كلى، فمن الممكن دعوى انه صدر منهم العمل الخارجى بالنسبه الى الموارد الجزئيه التى فى بعضها تم البيان حقيقه و فى بعضها اعتباراً، و تحقق من ذلك الحكم الكلى.

و التحقيق فى مقام الايراد على المحقق النائينى (قده) ان يقال: بعد معلوميه انه ليس المراد من جعل الطريقه جعل واقع الطريقه و القطع، فان هذا واضح الاستحاله، و انما المراد هو جعل عنوان الطريقه، و اعتباره انه ان كان تنجز الواقع بذلك لكشفه عن أهميته فهذا لا يفرق فيه بين جعل الطريقه و جعل المنجزيه و نحو ذلك، و ان فرض تنجز الواقع بذلك لا لكشفه عن أهميته بأن ادعى بأنه يتنجز الواقع بهذا الجعل و الاعتبار، و لو لم يكن الواقع مهما عند المولى بحيث لا يرضى بتركه عند الشك، و انما اوجب هذا الاعتبار لأجل انه اعطاه شخص مثلاً دينارا لاجياده فعنده هذه الدعوى على مدعيها.

هذا و قد تحصل من تمام ما ذكرناه ان هذا البحث انما صار معرکه للآراء لما تخيلوا من ان ترتب التنجز على هذه الألسنه يكون لما لها من جهه الايجاد، و بالالتفات الى انه انما يترتب عليها لما لها من جهه الكشف عن اهميه الحكم تنحل الاشكالات، و يسهل الامر. هذا تمام الكلام فيما هو الممكن من ألسنه الحجيه، و قد عرفت ان جميع هذه الألسنه ممكنه بحسب مقام الثبوت.

ص: ١٣٠

البحث الثاني: [بعد الفراغ عن مقام الثبوت و إثبات أن جميع السنه الحجية من المنجزيه و المعذرية و الطريقيه و ...]**اشاره**

بعد الفراغ عن مقام الثبوت و إثبات أن جميع السنه الحجية من المنجزيه و المعذرية و الطريقيه و جعل الحكم التكليفي ممكنه نبحت عن أن أى واحد منها يمكن إثباته بحسب ظاهر الدليل الدال على حجيه الخبر الواحد.

فنقول: ان المحقق النائيني (قدس سره)، حيث يرى دوران الأمر بين جعل الحكم التكليفي و الطريقيه من السنه الحجية على ما تقدم منه، ذكر فى المقام، و هو مقام الإثبات، أن أهم الإمارات هو الظاهر و الخبر الواحد، و عمدته الدليل على حجيتها هو السيره العقلانيه، أما بالنسبه الى حجيه الظواهر فواضح، و أما بالنسبه الى حجيه الخبر الواحد فلأن الأدله الشرعيه الداله على حجيتها انما هى امضاء للسيره العقلانيه، و ليست بأدله تأسيسيه، فعمده الدليل هو السيره العقلانيه.

و العقلاء بما هم عقلاء ليسوا مشرعين، و ليست وظيفتهم البعث و الزجر، لان البعث و الزجر من وظائف المولى، فليس لهم جعل الاحكام التكليفية، و انما الذى يمكنهم هو جعل الاحكام الوضعيه من الملكيه و نحوها، ففى المقام ليس لهم جعل الحكم التكليفي فى مورد الاماره، بل لهم جعل الحكم الوضعى، و هو جعل الاماره طريقا الى الواقع كالعلم و تتميم كشفه عن الواقع. و الأدله الشرعيه بما أنها إمضاء للسيره العقلانيه لا دليل برأسها تكون تابعه للسيره فى المضمون، فيكون مضمونها ايضا جعل الطريقيه للاماره و تتميم كشفه لا- جعل الحكم التكليفي، فاذا لم يكن المجعول حكما تكليفيا ينحصر فى الطريقيه؛ لدوران الأمر بينهما (١). هذا ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) فى المقام، و وافقه على ذلك السيد الاستاذ و كثير ممن نعلم، و فرّعوا عليه فروعا كثيره.

و لكن ما أفادوه غير تام؛ و ذلك لأن السيره العقلانيه ببعض معانيها لا يمكن أن يكون لها حكم اصلا، و ببعض متصوراتها معقوله، و ببعض معانيها و ان كانت معقوله و كان لها حكم إلا أنه كما يتناسب مع جعل الطريقيه يتناسب مع جعل الحكم

ص: ۱۳۱

التكلیفی أيضاً.

و الوجه فی ذلك ان السیره العقلائیة تتصور علی معان ثلاثة، فإن كان المراد من السیره العقلائیة التي تكون دليلاً علی حجیه الخبر الواحد فی كلام الميرزا هو الجری العملي من العقلاء علی طبق اغراضهم الشخصیه فكل عاقل فی السوق یجری علی طبق اغراضه الشخصیه، و یعتمد فیها علی الخبر الواحد الثقه.

فهذا المعنی من السیره لا- یمکن جعل حکم فی مورده اصلاً؛ لأن الجری العملي علی طبق خبر الثقه لا یحتاج الی جعله حجه أولاً و الجری علی طبقه ثانياً، بل كل عاقل یجری علی طبق خبر الثقه فی اغراضه الشخصیه بلا حاجه الی جعله حجه، فیکون جعل الحکم علی طبقه من اللغو الواضح.

هذا هو المعنی الاول للسیره العقلائیة، و یستفاد من هذا المعنی من السیره العقلائیة الحکم الشرعی بنکات و خصوصیات تأتي فی محلها، و لسنا الآن بصدد بیانها، بل الغرض فی المقام الجواب عن المحقق النائینی (قدس سره).

المعنی الثاني من السیره هو ان یقال: ان كل عاقل اذا تمصص قمیص المولویه یرى خبر الثقه حجه فی حق العبد و بیانا لهم، و فی هذه الصوره نفرض مجتمعاً فی عید و احرار، بخلاف الصوره السابقه التي نفرض ان المجتمع لیس فیہ سوى الأحرار، و یجری كل واحد منهم علی طبق اغراضه الشخصیه، و هذه الصوره تنقسم الی قسمین:

تاره یقال: ان كل عاقل اذا تمصص قمیص المولویه یرى خبر الثقه حجه و بیانا حتی بالنسبه الی عبد غیره، و هذا المعنی غیر معقول، اذ كل عاقل لا- یمکنه ان یجعل الاماره حجه و بیانا لعبد غیره بالنسبه الی احکام مولاه؛ اذ لیس له التصرف فی حکم غیره، و هذا هو المعنی الثاني للسیره.

و أخرى یقال: إن كل عاقل إذا تمصص قمیص المولویه یرى خبر الثقه حجه و بیانا بالنسبه الی عبد نفسه لا عبد غیره، و هذا المعنی معقول، و له حکم مجعول، اذ كل عاقل بما انه عاقل لا یمکن له، علی ما ذكره الميرزا، جعل الحکم و تشریعه.

اما بما انه مولى فيمكنه جعل الحكم التكليفي، كما انه يتمكن من جعل الحكم الوضعي و الطريقيه، و يمكنه البعث و الزجر، فهذا من السيره كما انه يناسب الطريقيه يناسب الحكم التكليفي، فما افاده المحقق النائيني (قده) غير تام. هذا مع قطع النظر عن أصل المبنى الذى بنى عليه هذا الكلام، و هو دوران الأمر بين جعل الطريقيه و الحكم التكليفي، و إلا فاصل المبنى غير صحيح على ما تقدم فى البحث الاول، و ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) غير تام، لأن المعنى المعقول من السيره و الذى له حكم مجعول مجعول كما انه يناسب جعل الطريقيه يناسب جعل الحكم التكليفي، كما ان ما افاده فى البحث الأول غير تام، هذا بالنسبه الى السيره العقلانيه من ادله حجيه الخبر.

و أما غيرها من الأدله الداله على حجيه الخبر من الآيات و الروايات فهى على طوائف ثلاث، على ما راجعته سابقاً، و لم يسعنى الوقت للمراجعته الجديده، و اطلعت على كتاب جامع اخبار الشيعة (١) للسيد البروجردى (قده) فرأيت أنه ذكر فى مقدمته أموراً، منها أمر مختص بذكر الاخبار الداله على حجيه الخبر الواحد باجمعها، فلا بد فى الاستقصاء من مراجعته هذا الكتاب، و لم يسعنى المجال لمراجعته، و كيف كان فالأخبار الداله على حجيه الخبر بناء على ما راجعته سابقاً على طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: ما دلّ على حجيه الخبر بالملازمه و بالدلاله الالتزاميه،

و ذلك كالأخبار الوارده فى تعارض الدليلين و الخبرين فى كيفية حل مشكله التعارض بينهما، فانها لا- تدل على حجيه الخبر بالمطابقه، بل حيث انها تدل على كيفية حل التعارض يستكشف منها بالالتزام حجيه الخبر، و إلا لو لم يكن حجه لا وجه للتعارض بين الخبرين حتى يحتاج الى بيان حل مشكله التعارض، و مثل هذه الاخبار آيه النبأ بناء على دلالتها على حجيه الخبر، فان مفهومها ان ان جاءكم عادل بنيا لا يجب عليكم التبين، فحيث انها تثبت آثار الحجيه يستكشف من ذلك حجيه

١- مراده (قده) كتاب جامع أحاديث الشيعة.

ص: ١٣٣

الخبر بالالتزام، وإلا لم يكن وجه لعدم وجوب التبين.

وكذا مثل هذه الاخبار في الدلالة على حججه من جهة ذكر آثارها آية الحذر، فانها تدل على العقاب المترتب على وجوب الحذر المترتب على الانذار المترتب على حججه الخبر؛ إذ لو لم يكن الخبر حجه لما وجب الحذر من الانذار به، ولما امكن الانذار به.

فهذه الطائفة من الأدلة لا تدل على حججه الخبر بالمطابقة ليقال: ان الاستفادة منها جعل الطريقيه ام الحكم التكليفي او غيرهما، بل تدل بالمطابقه على الآثار المترتبة على الحججه، و بالدلاله الالتزاميه تدل على حججه الخبر.

الطائفة الثانية: ما يكون مجملًا من حيث النتيجة،

وهو ما يقول: نعم، في جواب الراوى حيث يسأل عن وثاقه يونس بن عبد الرحمن بقوله: (أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال عليه السلام: نعم) (١)، فان معناه ان يونس بن عبد الرحمن ممن يؤخذ عنه معالم الدين، و اما ان هذا الاخذ يكون من جهة كونه طريقا الى الواقع، او من جهة وجوبه تكليفا فهو مجمل من هذه الناحية.

الطائفة الثالثة: ما يكون مناسباً للحكم التكليفي و لا يكون مناسباً للطريقيه،

وهي كقوله (ع): (خذوا ما رووه و ذروا ما رأوا) (٢) وغيره من الاخبار الداله على وجوب الاخذ بالخبر، و الأمره بذلك، و الناهيه عن ترك العمل بالاخبار، كقوله (ع): (فانه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا) (٣) فإن المراد من التشكيك ليس الشك الاعتقادي، بل المراد به التشكيك في العمل الخارجى، و النهى عن هذا التشكيك، و إلا فإن التشكيك الاعتقادي ليس تحت اختيار المكلف حتى ينهى عنه، بل هو في يد المولى و الشارع فيجعل الخبر حجه

١- اختبار معرفه الرجال ج ٢ ص ٧٨٤ ح ٩٣٥.

٢- جامع أحاديث الشيعة، ج ١، باب حججه أخبار الثقات، ح ٣٦.

٣- نفس المصدر، باب حججه أخبار الثقات، ح ٣.

ص: ١٣٤

لثلا يشك فى حجّيته، و انما الذى بيد المكلف هو التشكيك الخارجى و عدم العمل بالخبر بحسب الخارج، فينهى المولى عنه، فهذه الاخبار داله على وجوب الاخذ بالخبر و حرمة تركه، فتكون مناسبة للحكم التكليفى لا للطريقيه.

نعم يمكن ان يقال: ان هذه الطائفة ايضا تكون مجمله كالتائفة الثانية، و ذلك بان يقال: انها ارشاد الى اهمية الواقع، بحيث لا يرضى المولى بتركه، فجعل هذه للتخفظ عليه، فتحصل انه ليس هناك دليل عقلى أو شرعى يكون بحسب مقام الاثبات ظاهرا فى جعل الطريقيه و مناسبا له؛ فما افاده المحقق النائنى (قدس سره) فى البحث أيضا غير تام، كما ان ما افاده فى البحث الاول كذلك، كما مر.

البحث الثالث: و هو ان اللسان الذى ثبت فى البحث الثانى و هو مقام الاثبات من السنة الحجيه،

اشاره

هى يفى بقيام الاماره مقام القطع الطريقى و الموضوعى معا أم لا يفى بذلك؟ قلنا: فيه كلامان؛ كلام فى نفسه، و كلام مع المحقق النائنى (قدس سره).

أما الكلام فى نفسه فهو: ان هناك لسانا واحدا فقط يمكن ان يتكلف بقيام الاماره مقام القطع الطريقى و الموضوعى معا، و هو قوله (ع): (لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقافتنا) فان المراد من التشكيك ليس التشكيك بحسب الاعتقاد، بل المراد منه التشكيك بحسب العمل الخارجى، فان التشكيك فى الاعتقاد ليس تحت اختيار المكلف بالنسبه الى الخبر، و انما هو بيد المولى فيجعله حجه لثلا يشك المكلف فى حجّيته، و انما الذى بيد المكلف هو التشكيك الخارج و عدم العمل بالخبر فينهى عن ذلك، و يكون حراما بمقتضى الروايه، و يكون باطلاقه شاملا للتشكيك العقلى و الشرعى، فكما انه يحرم التشكيك العقلى و يجب ترتيب آثار العلم على الخبر عقلا، و هو كونه طريق إلى الواقع كالعلم و القطع فكذلك يحرم التشكيك الشرعى، و يجب ترتيب آثار القطع و عدم الشك عليه شرعاً، و هو كونه موضوعا للحكم الشرعى كالقطع و ترتيب الآثار الشرعيه عليه.

و لكن هذا اللسان غير مربوط بباب حجّيه الاماره، بل هو وارد فى التوقيع

ص: ١٣٥

الشريف عن صاحب الزمان (عج)، و في ذيله قرينه على اختصاصه بنوابه الخاصين، و ليس المراد به الثقاه من رواه الشيعة، و القرينه قوله (ع) في ذيله: (قد عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا و نحملهم اياه اليهم) فان تفويض السر و نحوه انما هو من مختصات نوابه الخاصين و ليس غيرهم.

و أما الكلام مع المحقق النائيني (قدس سره) فهو: ان المحقق النائيني (قده) حيث ذهب في البحث الثاني و في البحث الاول الى ان اللسان الممكن بحسب مقام الثبوت، و الواقع بحسب مقام الاثبات، هو لسان جعل الطريقيه في الامارات ذهب في هذا البحث و هو البحث الثالث ايضاً- الى ان اللسان الذي ثبت في مقام الاثبات من ألسنه الحجيه، و هو لسان جعل الطريقيه، يمكن قيامه مقام القطع الطريقي و الموضوعي معاً، و ذلك لأن دليل حجيه الاماره يكون حاكماً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، حيث يجعل الاماره بيانا للواقع و طريقاً اليه بالتعبد الشرعي، و يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي الذي جعل القطع موضوعاً له، و يوسع دائره موضوعه، و يجعله أعم من القطع و القطع الحاصل بالاماره بالتعبد الشرعي، فـدليل حجيه الاماره حيث يكون مفاده جعل الطريقيه يكون حاكماً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، و يوسع البيان، و يجعله أعم من البيان الحقيقي و البيان الحاصل بالتعبد و الجعل الشرعي، و يكون حاكماً على دليل حرمه شرب الخمر المقطوع بخمريته الذي جعل الموضوع في الحرمه فيه القطع بالخمريه، فيوسع دائره الموضوع، و يجعله أعم من القطع الوجداني و القطع الحاصل بالتعبد الشرعي، و يقول: ان ما اخبر الثقه بخمريته هو حرام ايضاً. هذا ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) في المقام.

و الكلام معه يتوقف على تحقيق امر في باب الحكومه لم يظهر مرادهم فيه، و هو انه يتردد في كلام الميرزا كثيراً ان الدليل الحاكم قد يكون حاكماً بالنسبه الى عقد الحمل، كأدله نفي الضرر و الحرج بالنسبه الى الاحكام الواقعيه؛ فان حرمه الربا التي تكون محمولاً في قوله: (الربا حرام) ترتفع بدليل نفي الضرر اذا كانت حرمته ضرريه، و يكون نفي الضرر حاكماً بالنسبه الى عقد الحمل، و قد يكون الدليل

ص: ۱۳۶

الحاكم حاكماً بالنسبة الى عقد الوضع، كما في قوله (ع): (لا ربا بين الوالد و ولده) (۱) بالنسبة الى قوله: (الربا حرام)، فانه تصرف في الربا الذي جعل موضوعاً في هذه القضية، و يكون حاكماً بالنسبة الى عقد الوضع، و كذا قوله (ع): (بيع المسلم من الكفار ربا) (۲) فانه ايضا يتصرف في موضوع القضية و يوسع دائرته.

فهذا المطلب معلوم من كلمات الميرزا النائيني (قده)، و كذا معلوم من كلامه ان الدليل الحاكم بالنسبة الى عقد الحمل لا بد ان يكون ناظراً الى الدليل المحكوم، لكن لم يعلم من كلماته في باب الحكومه، و لا من مجموع كلامه في التقريرات، و لا من افاداته في رساله اللباس المشكوك الدليل الحاكم بالنسبة الى عقد الوضع ايضا لا بد ان يكون ناظراً الى الدليل المحكوم أو لا؟ فلا يلزم ان يكون ناظراً اليه، أم فيه تفصيل؟ و هذا لم يظهر مرامه فيه، و فيه ثمرات كثيرة في الفقه؛ اذ لو كان يلزم ان يكون ناظراً الى الدليل المحكوم لا بد في كل مورد ينظر الى ان له نظراً الى الدليل المحكوم أم لا؟ فهذه الكبرى لا بد من تحقيقها في باب الحكومه.

و في المقام نقول: بانه ان ثبت في باب الحكومه ان الدليل الحاكم بالنسبة الى عقد الوضع ايضا لا بد ان يكون ناظراً الى الدليل المحكوم، كما و الحال في الدليل الحاكم بالنسبة الى عقد الحمل، فما افاده المحقق النائيني (قدس سره) من ان دليل حجية الاماره يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي الذي جعل القطع موضوعاً له، و يتصرف في دائره موضوع، و يجعله اعم من القطع الوجداني و الاماره الشرعيه بناء على الطريقيه (۳)، غير تام؛ لأن دليل حجية الاماره لا يكون ناظراً الى عقد الوضع في الحكم الشرعي الذي جعل القطع موضوعاً له.

و ان ثبت في باب الحكومه ان دليل الحاكم بالنسبة الى عقد الوضع لا- يلزم ان يكون ناظراً الى الدليل المحكوم، بخلاف الدليل الحاكم بالنسبة الى عقد الحمل،

۱- وسائل الشيعه، ج ۶، باب ۷ من أبواب الربا.

۲- ذات المصدر بتصرف.

۳- أجود التقريرات، ج ۲، ص ۹.

ص: ١٣٧

فما ذكره تام، و تماميه كلامه تدور مدار ثبوت ان الحكومه بالنسبه الى عقد الوضع لا تحتاج الى نظر من دليل الحاكم الى الدليل المحكوم؛ فان ثبت ذلك فكلامه تام، و إلاً فلا.

لا يقال: إنا نتمسك باطلاق دليل حجه الاماره، و نثبت به ان الدليل الحاكم ناظر الى الدليل المحكوم بالنسبه الى عقد الوضع.

لأننا نقول: تاره يفرض ان الاماره القائمه يكون لها اثر آخر أيضا، كما إذا كان شرب الخمر الواقعي حراما، و نذرنا ان نتصدق اذا قطعنا بخمريه شىء، و قامت الاماره على ان المائع الفلانى خمرا، فحينئذ نقول: انه لا يمكن التمسك بالاطلاق و اثبات ان الاماره ناظره الى الدليل المحكوم، و هو ما يقول: اذا قطعت بخمريه شىء يجب عليك التصديق؛ و ذلك لأن التمسك بالاطلاق انما هو فى ما اذا شك فى دخول شىء تحت المطلق و عدمه، فتمسك بالاطلاق للدخول، لا فى ما اذا شك فى ثبوت اثر لشىء و عدمه؛ فانه لا يتمسك بالاطلاق لثبوت ذلك الأثر، فلا يمكن التمسك بالاطلاق فى المقام لاثبات الأثر للاماره و كونها ناظره الى الدليل المحكوم.

و اخرى نفرض ان الاماره ليس لها أثر آخر، و هو قيامها مقام القطع الطريقي كما فى الأول، بل الاثر منحصر فيه بقيامها مقام القطع الموضوعى، كما اذا كان مقطوع الخمريه حراما، و كان الخبر الواحد دالا على خمريه شىء ففى هذه الصوره ايضا لا يمكن التمسك بالاطلاق لاثبات كون الاماره ناظره الى ما دل على حرمه مقطوع الخمريه، و ذلك لأنه يكون من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، فان كل دليل مخصص بالمخصص العقلى بما اذا كان له أثر شرعا، و يكون لوضوحه كالمخصص المتصل، على ما اشرنا اليه فى الجواب عن استدراك المحقق الخراسانى (قدس سره) لما افاده فى الحاشيه.

فلو شككنا فى مورد فى ثبوت الاثر بالدليل، كما فى هذا الفرض الذى ليس له أثر إلا أن يكون ناظرا الى الدليل المحكوم، لا يمكننا التمسك بالاطلاق لاثبات

ص: ١٣٨

الاثـر له؛ لانه تمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، فلاـ يمكن التمسك بالاطلاق كون الحاكم ناظرا الى المحكوم، و اثبات الاثر بذلك، له، كما لا يخفى. فدلاله الاقتضاء لا تجرى فى أمثال المقام، على ما اشرنا اليه فى الجواب عن صاحب الكفايه سابقا.

فتحصل مما ذكرناه الى الآن ان الاماره لاـ تقوم مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيه، فكيف بالقطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الصفته؟ تبعا للمحقق الخراسانى (قدس سره) و له ثمرات عديده فى الاصول تأتى كل واحده منها فى موضعها إلا ثمره واحده أشار اليها آفاى انصارى (١) ليس لها موضع فى الاصول.

و لذا نتعرض لها الآن و هى: ان أخبار الآحاد التى وردت فى غير الفروع الفقهيّه، كأخبار السماء و الارض، و لم تصل الى حد التواتر، و لم تكن محفوظه بقرينه قطعيه، و لا تكون حجه و لا يمكن نسبه مضمونها الى النبى او الامام، عليهما السلام.

و توضيح ذلك يحتاج الى ذكر مقدمه، و هى أنه عندنا عنوانان فى الفقه يترتب عليهما الحرمة شرعا اذا تحققا:

أحدهما: عنوان الكذب، و ظاهر المشهور انه عبارته عن الإخبار المخالف للواقع لا الاعتقاد، فلو اخبر عن شىء باعتقاد انه فى الواقع كذلك، و لم يكن كذلك واقعا يكون هذا كذبا، بخلاف ما لو اخبر عن شىء باعتقاد انه ليس فى الواقع مطابقاً لاخباره، و تبين انه كان مطابقاً لاخباره، فانه لا يكون كذبا.

و الثانى: عنوان القول بغير علم و الاخبار عن النبى او الامام، عليهما السلام بغير علم، فهذا العنوان أيضا تشريع و محرم بمقتضى الآيات و الروايات الكثيره، كقوله تعالى و تقدس: (أَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ

١- يقصد به المقرر.

ص: ١٣٩

تَقْتَرُونَ (١) و كيف كان فان هذين العنوانين ثبت حرمتهما فى الفقه، و يبحث عنهما فى المكاسب المحرمه، و انما ذكرنا ذلك من باب المقدمه.

اذا اتضح هذا فنقول: اذا اخبر الثقة عن الامام (ع) بشىء من اخبار الارض و السماء فلكلامه هذا دلالتان؛ دلالة مطابقيه، و دلالة التزاميه، فبالدلالة المطابقيه يدل على ان هذا المعنى صدر من الامام (ع)، و بالدلالة الالتزاميه يدل على ان الراوى لا يكذب على الامام؛ لان لازم صدوره عن الامام (ع) ان لا يكون اخباره عنه كذبا.

اما من ناحيه الدلالة التزاميه فلا اشكال فى شمول دليل الحجيه له، و اثبات عدم كونه كاذبا بذلك، لأنه من قبيل ما اذا كانت الحرمة مترتبة على الخمر، و اخبر الثقة بان هذا المانع ليس بخمر، فلا- تترتب الحرمة عليه، فكذا فى المقام، حيث ان الحرمة مترتبة على الكذب، و اخبر بالدلالة الالتزاميه لكلامه ان هذا ليس كذبا، فلا- تترتب عليه الحرمة، فمن جهة حرمة الكذب لا اشكال فى هذا الكلام.

و أما من جهة الدلالة المطابقيه فلا يمكن شمول دليل الحجيه له على جميع المباني، إلا على مبنى الطريقيه على فرض تماميه الاطلاق، او الاثبات فى باب الحكومه ان الدليل الحاكم بالنسبه الى عقد الوضع لا يلزم ان يكون ناظراً الى عقد الوضع من المحكوم.

و الوجه فى ذلك انه لا- يكون فى باب ادله حجيه الامارات دليل يفي بقيام الامارات مقام القطع الطريقي و الموضوعى معاً، و ما يكون جائزاً هو القول عن علم، و القول بغير علم حرام شرعاً، فأخذ فى موضوع جواز القول و انتساب شىء الى النبي او الامام، عليهما السلام، القطع و العلم؛ فلا يمكن قيام الاماره مقام العلم بناء على المباني المتقدمه، فلا يمكن الاخبار عن مدلول الاماره المخبره عن شىء من اخبار الارض و السماء.

ص: ١٤٠

ثم انه بناء على القول بقيام الاماره مقام القطع الموضوعى و حكمه ادله حجيه الامارات على دليل ما اخذ فى موضوعه القطع تكون هذه الحكومه حكومه واقعيه لا- ظاهريه، على ما اشرنا اليه سابقا، و انما نكرره من جهه ان المحقق النائنى (قدس سره) و المحقق الاصفهانى (قده) ذهبا الى ان الحكومه حكومه ظاهريه.

و الوجه فى ان الحكومه حكومه واقعيه لا- ظاهريه ان الحكومه الظاهريه يكون المجعول فى موردها حكما ظاهريا، كما فى حكمه أدله حجيه الامارات على أدله الأحكام الواقعيه بناء على الطريقيه للقطع و أخذه طريقيا لا موضوعيا، كما اذا كان الحكم و هو الحرمة مترتبا على واقع الخمر لا على مقطوع الخمريه، و فرض ان الخبر الواحد قال بان هذا خمر، فبمقتضى أدله الحجيه يحكم بأن شرب هذا المائع حرام، و لكن الحكم بالحرمة حكم ظاهري، و يكون قوام الحكم الظاهري بأمرين:

أحدهما: وجود الحكم الواقعي فى مورده.

الثانى: الشك فى ذلك الحكم الواقعي و عدم وصوله. و الحكومه الواقعيه يكون المجعول فى موردها حكما واقعيًا، و يكون الدليل الحاكم موسعا للحكم الواقعي أو مضيقا له، كما فى قوله (ع): (الطواف بالبيت صلاه) (١) فان حكومته بالنسبه الى قوله (ع): (لا صلاه إلا- بطهور) حكومه واقعيه، و يحكم بوجوب الطهاره فى الطواف، و يوسع دائره موضوع الصلاه، و يترتب على الحكومه الواقعيه انه لا يكون فى موردها انكشاف الخلاف اصلا، بل توسع دائره الواقع أو تضيق، بخلاف الحكومه الظاهريه.

اذا اتضح هذا فنقول: ان الحكومه الظاهريه فى المقام غير معقوله اصلا، و ذلك لعدم الشك فى الواقع، بل نقطع بان الحكم مترتب على المقطوع بالوجدان، كما اذا كان اكرام الشخص المقطوع بنفسه حراما، فانا نعلم بأن حرمة الاكرام مترتبه على القطع بالفسق، و دليل حجيه الخبر يقول بان الظن قطع، و يوسع دائره

١- مستدرک الوسائل، باب ٣٨ من أبواب الطواف، ح ٢.

ص: ١٤١

الموضوع و هو القطع و يجعله أعم من القطع الوجدانى و القطع التبعدى، فلو قامت الاماره على ان الشخص الفلانى فاسق يوجب ذلك توسعه دائره الحكم الواقعى بتوسعه موضوعه، لا أنه يوجد حكماً ظاهرياً.

ثم انه قد يستشكل على ما ذكرناه من ان الحكومه فى المقام حكومه واقعيه لا ظاهريه، انه اذا قامت اماره على ملاقاه شىء للدم، و قامت اماره اخرى على ملاقاه شىء آخر له، و علمنا من الخارج بكذب احدهما، و كان الموضوع للنجاسه هو القطع بملاقاه الدم على ما هو المفروض فى محل الكلام، يلزم حجيه كلتا الامارتين مع العلم بكذب احدهما اجمالاً، و لا يلزم ذلك على القول بالحكومه الظاهريه.

و الوجه فى ذلك ان الحكومه الظاهريه و الحكم الظاهرى لا- يجتمعان مع العلم الاجمالى بالخلاف؛ فان العلم الاجمالى يوجب تعارض الامارتين، إذ لا يمكن جعلهما معاً؛ اذ الحكم الظاهرى يكون فى فرض الشك فى الواقع لا فرض العلم به و لو اجمالاً، و هذا بخلاف الحكومه الواقعيه، فانها لا- توجب الا- توسعه الواقع أو تضيقه، فلا- مانع من اجتماعها مع الحكم الواقعى و العلم الاجمالى بالخلاف، ففى المثال الدليل يقول: القطع بملاقاه الدم موجب للنجاسه، و دليل حجيه الاماره يقول بناء على الحكومه الواقعيه: ان القطع المأخوذ فى الموضوع أعم من القطع الوجدانى و القطع التبعدى الحاصل بالاماره، فمع العلم اجمالاً بالخلاف لا مانع من جعل الامارتين.

و لكن هذا الاشكال يندفع فى باب الامارات التى تكون لوازمها حججه، فان كل واحده من الامارتين مع العلم الاجمالى بكذب احدهما تدل بالالتزام على نفى الأخرى، فيقع التعارض فى دلالتها بالالتزاميه، و لا يمكن جعل كليهما، فيتعارضان و يتساقطان.

ثم انه بناء على قيام الامارات مقام القطع الموضوعى فهل يترتب عليها آثار عدم الشك كما يترتب عليها آثار القطع؟ و هل تنفى بها آثار الشك كما يثبت بها آثار القطع؟ ذكر المحقق النائينى (قدس سره) انه يترتب عليها آثار عدم الشك كما يترتب

ص: ١٤٢

عليها آثار القطع، و تنفى بها آثار الشك كما تثبت بها آثار القطع (١).

و لكن هذا الكلام انما يتم لو كان اليقين و الشك نقيضين، فيكون اثبات احدهما موجبا لنفى الآخر، و لكنه ليس كذلك، بل هما ضدان، فان الشك عبارته عن حاله فى النفس و ليس عبارته عن عدم القطع و اليقين، و حاله التردد توجد فى فرض الالتفات، و اما فى فرض الغفلة فلا قطع و لا شك لعدم التوجه حتى يوجب القطع او التردد، فهذا المقدار من البيان لا يفي باثبات ترتب آثار عدم الشك و نفى آثار الشك على الاماره، و لا بد من تميمه باحد أمرين:

إما بدعوى ان المستفاد من أدله الحجية أمران؛ احدهما: قيام الاماره مقام القطع و ترتيب آثار القطع عليها، و ثانيهما: ترتيب آثار عدم الشك.

و إما بدعوى الملازمه العرفيه بين ترتب آثار عدم الشك و ترتب آثار القطع، فاذا ثبت ترتب آثار القطع يثبت بذلك بالملازمه العرفيه ترتب آثار عدم الشك هذا تمام الكلام فى قيام الامارات مقام القطع.

قيام الأصول مقام القطع

و أما الاصول فيظهر الحال فى قيامها مقام القطع مما سبق.

و توضيحه: أما فى قيام الأصول مقام القطع الطريقي فلأنه بناء على ما بنينا عليه من أن الاعتبار فى ذلك بالمنكشف، و هو أهميه الواقع عند المولى، لا- بالمجوعول فلا- فرق فى ذلك بين الامارات و الأ-صول فى الكشف عن تلك الأهميه، سواء كان الأكل من الأصول المحرزه أو من الأ-صول الغير المحرزه، فانما ينشأ تخيل الفرق بين الامارات و الا-صول بناء على مبنى الطريقيه، حيث ان الأصول لا تكون طريقاً الى الواقع بخلاف الامارات، و أما على مبنانا فلا فرق اصلا.

١- أجود التقريرات.

ص: ١٤٣

قيامها مقام القطع الموضوعى

أما الأصول غير المحرزة فلا اشكال فى عدم قيامها مقامه، و أما الأصول المحرزة كالاستصحاب فقد ذكر السيد الاستاذ انها تقوم مقام القطع الموضوعى لكونه طريقا الى الواقع، و لكن ما افاده غير تام مبنى و بناء، أما بناء، أما بناء فلما ذكرناه من أنه على مبنى الطريقه لا يمكن قيام الاماره مقام القطع الموضوعى، و أما مبنى فلأنه يأتى ان شاء الله فى باب الاستصحاب عدم تماميه هذا المبنى.

ص: ١٤٥

أخذ القطع فى موضوع الحكم

ص: ١٤٧

الأمر الرابع: أخذ القطع فى موضوع الحكم**اشاره**

قد يكون القطع بشىء من الأمور الخارجيه موضوعا لحكم، كما إذا قال: إذا قطعت بالخمير يحرم عليك شربه، و هذا لا إشكال فيه و لا كلام، و قد يكون القطع بحكم موضوعا لحكم آخر، و هذا يتصور على وجوه اربعة:

الأول: أن يكون القطع بحكم مأخوذاً فى موضوع حكم آخر يخالفه، كما إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك التصديق.

الثانى: ان يكون القطع بحكم مأخوذاً فى موضوع حكم آخر يضاده، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة.

الثالث: ان يكون القطع بحكم مأخوذاً فى موضوع حكم آخر يماثله، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة.

الرابع: ان يكون القطع بحكم مأخوذاً فى موضوع شخص ذلك الحكم فهذه وجوه اربعة فهل تكون كلها ممكنه، أم فيها ما هو مستحيل؟

أما الصورة الأولى فلا- اشكال فيها و لا كلام، و هى ما اذا كان القطع بحكم مأخوذاً فى موضوع حكم آخر يخالفه، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك التصديق.

و أما الصورة الثانية، و هى ما اذا كان القطع بحكم مأخوذاً فى موضوع حكم آخر يضاده، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة، فمرجه الى النهى و المنع عن العمل بالقطع، و قد ذكرنا فى المقام الأول عدم امكانه تبعاً

ص: ١٤٨

للمحققين؛ و إن كان بياننا لعدم امكانه يختلف عن بيانهم، فإننا ذكرنا ان النهى عن العمل بالقطع إما حقيقى و إما طريقي، و الأول لا يمكن ببرهان، و الثانى لا يمكن ببرهان آخر، فهذه الصورة ايضا لا اشكال فى عدم امكانها و لا كلام، كما ان الصورة الأولى لم يكن هناك اشكال و لا كلام فى امكانها و جوازها.

و أما الصورة الثالثة، و هى ما اذا كان القطع بحكم مأخوذاً فى موضوع حكم آخر يماثله، كما اذا قال: اذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة، فكلام السيد الاستاذ فى المقام و فى بحث التجرى مختلف، فقد ذكر فى المقام المقام امكانه، و فى بحث التجرى عدم امكانه.

فان هذه الصورة بعينها هى ما ذكر فى باب التجرى لكن بعنوان آخر، ففى باب التجرى ذكرت بعنوان جامع بين المتجرى و العاصى، و هو عنوان مقطوع الخمرية، فيبحث عن أن عنوان مقطوع الخمرية هل يكون حراما شرعا ليكون موجبا لحرمة التجرى و العصيان، ام لا يكون كذلك؟ و معناه ان الخمر الذى يكون حراماً هل يكون القطع بالحرمة موجبا لحرمة أم لا؟.

و ذكرت فى المقام بعنوان ان القطع المتعلق بحكم يمكن أخذه فى موضوع حكم آخر أم لا؟ فالمعنون شىء واحد فى المقام و فى باب التجرى، و ان كان العنوان مختلفاً، و مع ذلك ذكر السيد الاستاذ امكانه فى المقام، و فى باب التجرى ذكر امتناعه.

و أما المحقق النائنى (قدس سره) فقد قال بامتناعه فى المقام و فى باب التجرى معاً، و برهانه على الامتناع فى المقام عين برهانه عليه فى باب التجرى، فكلامه متين، بخلاف السيد الاستاذ، فان كلامه هنا و هناك مختلف، مع ان البرهان الذى ذكره فى باب التجرى يأتى فى المقام ايضاً؛ فان البرهان الذى ذكره هناك هو ان الحكم الأول لو كان موجبا لتحريك العبد بمحركته فلا احتياج الى الحكم الثانى، اذ المفروض ان العبد يتحرك عن تحريك الحكم الاول، فالحكم الثانى لغو، و إن كان العبد بنحو لا يتحرك عن الحكم الاول فتحريكه عن الحكم الثانى بلا

ص: ١٤٩

موجب (١)، و عين هذا البرهان يأتى فى المقام كما هو واضح.

و كيف كان فقد يستدل فى المقام على الامتناع بوجوه:

الأول: ما ذكره السيد الاستاذ فى باب التجرى و ذكرناه آنفاً، و الجواب عنه ما ذكرناه مفصلاً فى باب التجرى.

الثانى: ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) فى المقام و فى باب التجرى، و هو ان الحكمين اذا كان بينهما عموم من وجه، و كانا متماثلين، كما اذا قال: اكرم العالم، و قال: اكرم الهاشمى، يلتزم باستقلالهما فى مورد الافتراق من كل منهما و بالتأكد فى مورد الاجتماع، لئلا يلزم اجتماع المثلين، و لا محذور فى ذلك.

و أما اذا كانا متساويين، او كانت النسبه بينهما عموماً مطلقاً، فلا يمكن الالتزام بالتأكد لانه ان كانت النسبه بينهما التساوى أو العموم المطلق، و التزمنا بالتأكد فى الحكمين يلزم لغويه الحكم الخاص فى العموم المطلق، و أحد الحكمين فى مورد التساوى، مضافاً الى انه خلف فرض تعدد الحكمين، و إن بقيا على استقلالهما فى التأثير يلزم اجتماع المثلين، و هو محال، فلا يمكن جعل حكمين متماثلين تكون النسبه بينهما التساوى او العموم المطلق؛ لأنه ان بقيا على استقلالهما فى التأثير و المحركيه يلزم اجتماع المثلين المحال.

و إن كان الثانى مؤكداً للأول و لم يكن مستقلاً فى التأثير و المحركيه، تلزم لغويته، فلو قال: اكرم العالم، و قال بعد ذلك: أكرم الفقيه، و فرضنا ان الثانى أخص من الأول؛ فان قلنا باستقلالهما فى التأثير و المحركيه يلزم اجتماع المثلين، و ان التزمنا بالتأكد تلزم لغويه الثانى؛ لأنه لا يكون محرراً بعد تحريك العبد عن المحرك الاول، و ليس له مورد افتراق حتى يكون باعثاً و محرراً فى ذلك المورد (٢).

هذه مقدمه البرهان الذى افاده المحقق النائنى (قدس سره) فى المقام، و هو

١- الدراسات، ج ٣، ص ٢٩.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٠.

ص: ١٥٠

و إن لم يذكره إلا أنا ذكرناه مقدمه لما افاده، فهذه كبرى كليه طبقها المحقق النائيني (قدس سره) على المقام فقال: اذا قال المولى: يحرم الخمر، وقال: يحرم مقطوع الخمرية مثلاً، و إن كان النسبه بينهما عموم من وجه واقعا؛ إلا أنه بنظر القاطع لا يكون النسبه بينهما إلا-عموماً و خصوصاً مطلقاً، حيث ان القاطع لا- يرى مخالفه قطعه للواقع، و إلا- خرج عن كونه قاطعاً، فلا يمكن جعل مثل هذين الحكمين لأنه ان بقيا على استقلالهما فى التأثير و المحركيه يلزم اجتماع المثليين، و هو محال، و إن لم يبقيا بل كان الثانى منهما مؤكداً للأول يكون الثانى منهما لغواً لعدم كونه باعثاً و محرراً، مع انه خلف فرض كونهما حكمين.

و الجواب عنه ما ذكرناه فى باب التجرى مفصلاً، و ملخصه ان النسبه بينهما العموم من وجه لا العموم المطلق، و ذلك لان المتجرى و ان كان لا- يرى مخالفه قطعه للواقع، إلا أنه يرى مخالفه قطع غيره للواقع، فبملاحظه قطع غيره تكون النسبه بينهما العموم من وجه فلا مانع من جعل حكمين كذلك.

الثالث: و ان لم يكن مذكورا فى كلامهم إلا- أنه يمكن استفادته من مبانيهم، و هو ان الحكم الاول الذى يكون القطع به موضوعاً للحكم الثانى قد يكون فعلياً حين ترتب الحكم الثانى على القطع به و قد لا يكون فعلياً، أما الفرض الثانى فهو خارج عن محل البحث.

و أما الفرض الاول فتاره يكون القطع به تمام الموضوع فى ترتب الحكم الثانى، و أخرى يكون جزء الموضوع، و الجزء الآخر هو واقع الحكم الأول، فان كان القطع بالحكم الاول جزء موضوع للحكم الثانى و كان جزؤه الآخر هو واقع الحكم الاول، فحيث ان الحكم الأول بواقعه جزء للموضوع يتوقف القطع به على تحققه أولاً ليتم جزء الموضوع، اذ ان القطع بالحكم الأول مع واقعه يكون موضوعاً للحكم الاول فيتوقف الحكم الثانى عليهما توقف الحكم على موضوعه، فيكون الحكم الثانى فى طول الحكم الأول، فلا يمكن ان يكون مؤكداً له لاختلاف رتبتهما، و إذا لم يكن مؤكداً له يلزم اجتماع المثليين، و هو محال، فلا- يمكن أن يكون القطع بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله.

ص: ١٥١

و نظير ذلك ما يقال فى بحث مقدمه الواجب اشكالا على ما ذكره من تأكد الحكمين، و كون احدهما و هو الثانى مؤكداً للآخر و هو الأول دفعا للزوم اجتماع المثليين، فحيث ان الاجزاء مقدمات داخلية يترشح عليها الوجوب الغيرى، و حيث انها كانت جزء للواجب تكون واجبه بالوجوب النفسى فى ضمن وجوب الواجب.

فيستشكل على وجوب المقدمه هناك بأنه يلزم اجتماع المثليين.

و أجب عن ذلك: بان الحكم الثانى مؤكد للحكم الأول، و لا يكون مستقلاً كى يلزم اجتماع المثليين: و استشكل على ذلك ثانياً بان الاجزاء حيث انها مقدمات داخلية للواجب يتوقف الواجب عليها توقف الشىء على مقدمته، فيكون الحكم الاول و هو الوجوب الاول متوقفاً على الاجزاء، و حيث إن الحكم الثانى و هو الوجوب الغيرى ناشئ من الحكم الاول يكون متأخراً عنه و فى طوله، فلا يمكن التأكد لكون الحكمين طوليين.

و ذكر السيد الاستاذ فى الجواب عن ذلك ان الحكمين و إن كانا طوليين إلا أنهما فى زمان واحد، و المحذور فى اجتماع المثليين إنما هو اجتماعهما فى زمان واحد على موضوع واحد، و اختلاف الرتبة لا يدفع هذا المحذور. و لكن هذا الكلام غير مرتبط بما ذكره المستشكل، و ذلك لأن المستشكل لا يريد فى المقام ان يصحح اجتماع المثليين كى يقال بان اختلاف الرتبة لا يجدى فى ذلك مع وحده الزمان، بل مراده ان الحكمين حيث انهما طوليان لا يمكن التأكد فيهما، فلا بد من الالتزام باستقلالهما، و يلزم من ذلك اجتماع المثليين.

و إن كان القطع بالحكم الأول تمام الموضوع للحكم الثانى، فاما ان يفرض ان الحكم الاول مؤكد و إما أن يفرض انه بسيط، فان فرض انه مؤكد فهو خلف فرض تعدد الحكمين اللذين اجتماعاً فى ماده الاجتماع؛ اذ التأكد عبارته عن حكم واحد مؤكد فينا فى فرض التعدد، و ان يفرض انه بسيط يلزم من ذلك اجتماع المثليين، اذ يجتمع الحكم الأول البسيط مع الحكم الثانى فى مورد الاجتماع، و لا يمكن القول بتأكده بالحكم الثانى، لأننا فرضنا ان الحكم الأول بسيط لا مؤكد.

ص: ١٥٢

هذا هو الوجه الثالث، ولكنه غير تام، لأننا لا نلتزم باستحاله اجتماع المثليين في باب الاحكام انفسها، بل نقول به في باب ملاكات الاحكام، فعلى مبنا هذا الوجه غير تام.

الوجه الرابع: مما يمكن ان يستدل به على عدم امكان اخذ القطع بحكم في موضوع مثل ذلك الحكم و ان لم يكن مذكورا في كلامهم ايضا إلا أنه يمكن استفادته من مبانيهم، وهو أنه في موارد العاميين من وجه و ان لم يكن مانع من اجتماع الحكمين في مورد الاجتماع و يلتزم بتأكدهما فيه، و المقام ايضا من موارد العاميين من وجه في الواقع و في نظر القاطع ايضا على ما بيناه في الجواب عما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) في الوجه الثاني؛ إلا أنه يوجد في المقام نكته و خصوصيه يفترق بها عن سائر موارد العاميين من وجه، و تمنع من اجتماع الحكمين في ماده الاجتماع.

و الوجه في ذلك ان يقال: ان الحكمين إما ان يلتزم باطلاق كل منهما و شموله لمورد الاجتماع، و إما أن يلتزم بتقييده بغير مورد الاجتماع و الالتزام بحكم ثالث مؤكّد في مورد الاجتماع.

فأما الصورة الاولى و هي الالتزام باطلاق كل من الحكمين لمورد الاجتماع فيلزم منها اجتماع المثليين في ماده الاجتماع، و هو محال.

و هي الالتزام بتقييد كل من الحكمين بغير مورد الاجتماع فهو غير معقول، فإن تقييد وجوب الصلاة بعدم القطع بوجوبه غير معقول؛ إذ لا يمكن وصول مثل هذا الحكم، فيكون جعله لغواً، فان وصول الحكم يتوقف على وصول موضوعه و تحققه، و المفروض ان القطع بوجوب الصلاة مثلا- موضوع للوجوب الثاني، فلو كان الوجوب الثاني مقيداً بعدم القطع بوجوب الصلاة يلزم من ذلك عدم وصوله، و كذا من الطرف الآخر لا يمكن تقييد الوجوب الاول بغير صورته القطع؛ إذ لا يمكن وصول مثل هذا الحكم، فيكون جعله لغواً و بلا فائده.

هذا هو الوجه الرابع، و الجواب عنه هو ما ذكرناه في الجواب عن الوجه

ص: ١٥٣

الثانى من أنا لا نرى استحاله اجتماع المثليين فى باب جعل الأحكام و تشريعها، و الذى يستحيل من اجتماع المثليين هو اجتماعهما فى باب الملاكات للأحكام الشرعيه دون الأحكام الشرعيه نفسها، هذا تمام الكلام فى الصوره الثالثه.

و أما الصوره الرابعه و هى ما اذا كان القطع بحكم مأخوذاً فى موضوع شخص ذلك الحكم، فالمعروف بين المحققين استحالته، و هو على ما ذكره يتصور على نحوين: تاره يكون القطع بحكم شرطاً لشخص ذلك الحكم، و أخرى يكون مانعاً عنه، فحكموا بالاستحاله فى كلا الموردین، و لذا وقعوا فى عده محاذير:

منها: الاشكال الذى یرد على كلام الشيخ الأعظم الانصارى (قدس سره)، و ذلك أن الاخباريين ذهبوا إلى عدم حجيه القطع الحاصل من غير طريق الكتاب و السنه.

فأشكل عليهم بان الحجيه من ذاتيات القطع، فلا يمكن القول بعدم حجيته.

و ذكر الشيخ الاعظم الانصارى (قدس سره) توجيهها لهذا الكلام ان المراد من ذلك ان الحكم الناشئ من القطع الحاصل من غير الكتاب و السنه يكون ملغى، فالقطع الحاصل من غيرهما يكون مانعاً عن الحكم (١). و المحققون حيث ذهبوا الى الاستحاله فى موارد الشرطيه المانعيه وقعوا فى محذور الاشكال على كلام الشيخ الاعظم الانصارى (قدس سره)، إذ انه لا يمكن ان يكون القطع بحكم مانعاً عن ذلك بناء على ما ذكره، فلا بد من بيان الدليل الدال على استحاله اخذ القطع بحكم شرطاً فى نفس ذلك الحكم لنرى هل يجرى فيما اذا اخذ القطع بحكم مانعاً عن نفس ذلك الحكم كما ذكره، أو لا- يجرى على ما هو الصحيح، فيكون كلام الشيخ الاعظم الانصارى (قدس سره) تاماً و لا یرد عليه الاشكال.

فالكلام يقع فى مقامين؛ الأول: ان يكون القطع بحكم مأخوذاً شرطاً فى ذلك الحكم، و الثانى: ان يكون القطع به مانعاً عنه.

المقام الاول [فى أخذ القطع بحكم شرطاً فى ذلك الحكم]

اما المقام الأول: فقد استدل على استحالته بان الحكم متوقف على القطع، لأن القطع موضوع له، و كل حكم متوقف على موضوعه، و القطع متوقف على الحكم، لأن الحكم معلوم له، و العلم متوقف على معلومه، فالحكم متوقف على القطع توقف الحكم على موضوعه، و القطع متوقف على الحكم، توقف العلم على معلومه، فيلزم الدور و هو محال.

و أول من استدل بهذا الدليل ظاهراً هو العلامة الحلى (قدس سره) فى الجواب عن المصوبه من اهل الجماعه و السنه، و أجاب المتأخرون عن هذا الاستدلال بأن الحكم و إن كان متوقفاً على القطع توقف كل حكم على موضوعه إلا أن القطع غير متوقف على الحكم، فان العلم متوقف على المعلوم بالذات، و هو الصورة القائمة فى افق النفس لا على المعلوم بالعرض، و هو الحكم الموجود فى الخارج، فليس التوقف من الطرفين ليلزم الدور.

و استدل المحقق النائنى (قده) على الاستحاله بالتنافى بين خاصية العلم و خاصية المعلوم فى المقام، فذكر ان من خاصية العلم و القطع تحقق المعلوم و المقطوع قبله فى الخارج، فكما ان الكشف عن الواقع و المقطوع من ذاتيات القطع كذلك الكشف عن تحقق المقطوع فى الخارج قبل تحقق القطع من ذاتيات القطع وجداناً، فيتوقف وجود القطع على وجود المقطوع، و من خاصية المقطوع كون القطع به متحققاً قبله فى المقام، لأن القطع موضوع للحكم و المقطوع على الفرض، فلا بد من تحققه قبل تحقق الحكم لتوقف الحكم عليه توقف كل حكم على موضوعه، فيتوقف كل منهما على الآخر، فيقع التنافى بين خاصيتيهما، و هذا أمر وجدانى لا يمكن اقامه البرهان عليه، و إن لم يكن لشخص مثل هذا الوجدان الحاكم بأن القطع كما يكشف عن الواقع و المقطوع يكشف عن تحققه فى الخارج ايضاً قبل القطع فيقرب له استحاله اخذ القطع بحكم فى موضوع شخص ذلك الحكم بتقريبين:

ص: ١٥٥

احدهما: أن يقال: ان القطع بالحكم إما أن يكون ذلك الحكم دخيلاً و مؤثراً فى حصوله أو لا يكون دخيلاً، فان لم يكن له دخاله فى حصوله، بل كان القطع يحصل بدون الحكم ايضاً يكون جعل مثل هذا الحكم لغواً؛ إذ المفروض أن القطع يحصل به بدون دخاله للحكم فيه فيكون منجزاً للحكم، فلا فائده فى جعل الحكم.

و إما إن كان الحكم دخيلاً- فى حصول القطع فيكون القطع متوقفاً على بالحكم حسب الفرض، و حيث إن الحكم ايضاً متوقف على القطع لكون القطع مأخوذاً فى موضوعه يتوقف عليه توقف كل حكم على موضوعه فيلزم الدور (١)، فهذا البرهان الثنائى يدل على استحاله اخذ القطع بحكم فى موضوع شخص ذلك الحكم، و للكلام فى هذا البرهان مزيد بيان يظهر من خلال كلماتنا فى المباحث الآتية إن شاء الله.

التقريب الثانى و يتبين بعد مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان القطع بالحكم ليس من البديهيات الأولى و الضروريات، و لا من الفطريات و المشهورات و غيرها، حتى لا يحتاج الى دليل، و الدليل و إن كان على قسمين: إنى، و هو الاستدلال على العله بالمعلول، و لَمْى و هو الاستدلال على المعلول بالعله، و الحكم معلول بالنسبه الى موضوعه، إلا- أنه لا- يمكن فى المقام الاستدلال الإنى و الانتقال من المعلول الى العله و من الحكم الى موضوعه، بخلاف سائر الموارد، و ذلك لأن الحكم ليس مما يقع عليه الحس ابتداءً، كما فى الدخان و النار حتى يمكن الاستدلال به على موضوعه و علتة.

المقدمة الثانية: ان العلم على قسمين: علم حصولى: و هو ما يعلم بحصول صورته من الشئ فى النفس، و علم حضورى: و هو ما يعلم بحضوره فى النفس، كما فى علم البارى بصفاته و ذاته. و العلم بنفس العلم من القسم الثانى إذ يحصل

ص: ١٥٦

بحضوره فى النفس.

اذا عرفت هذا فنقول: العلم بالحكم متوقف على العلم بموضوعه بمقتضى المقدمه الأولى، و حيث ان موضوعه هو نفس العلم بالحكم على المفروض من كون القطع بالحكم مأخوذاً فى موضوع ذلك الحكم شرطاً، فيتوقف العلم بالحكم على العلم بالحكم الذى هو موضوعه، و حيث عرفنا فى المقدمه الثانيه ان العلم بالعلم من اقسام العلم الحضورى، و بحصول نفس العلم فى الذهن لا بحصول صورته منه، فيتضح لزوم الدور فى المقام. هذا هو الدليل الرابع على الاستحاله، و اعتمادنا على هذا و على الدليل الثانى الوجدانى.

ثم انه على فرض عدم امكان اخذ القطع بحكم شرطاً فى نفس ذلك الحكم، فلو صدر كلام عن الشارع أخذ فيه القطع بحكم شرطاً فى نفس ذلك الحكم، و تعلق غرض المولى بأخذ القطع بحكم فى موضوع ذلك الحكم شرطاً ما المهرب عن الاستحاله فى مثل هذا الكلام؟ و أى شىء نصنع به؟.

فنقول: ان للحكم مرتبتين على ما بين فى بحث الواجب المطلق و المشروط؛ مرتبه الجعل، و مرتبه المجعل، فمثلاً فى صدر الاسلام حين كان المسلمون فقراء و غير مستطيعين نزلت الآيه الشريفه و هى قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (١) فشرع وجوب الحج لكن لم يكن فعلياً فى حق أحد من المسلمين لعدم وجود شرطه، و هو الاستطاعه فيهم، و كان بحيث اذا سئل كل واحد منهم بأنه يجب عليك الحج؟ يقول: لا، الى ان مضى سنين و غزا المسلمون الغزوات المشهوره، و اخذوا الغنائم من الحروب، و صاروا مستطيعين فصار وجوب الحج فعلياً بالنسبه اليهم، فحجوا مع رسول الله (ص) فى السنه الأخيره من عمره حجه الوداع، فوجوب الحج من زمن نزول الآيه مشرع بالنسبه اليهم، و لكن فعليته كانت حين استطاعتهم من جهه أخذ غنائم الحرب، و الزمان الأول كان مرتبه الجعل، و الثانى كان مرتبه المجعل.

١- سورة آل عمران، آيه ٩٧.

ص: ١٥٧

إذا اتضح هذا فنقول: يمكن أخذ القطع بمرتبته من الحكم، و هي مرتبه الجعل منه فى مرتبه اخرى، و هي مرتبه المجمعول، فيقال: اذا قطعت بجعل وجوب الحج من قبل الشارع يصير الحج فعليا بالنسبه اليك، و يجب عليك فعلا. و لا مانع فى ذلك لأن القطع بشىء مأخوذ فى موضوع شىء آخر، فلا يلزم الدور، و ذكرنا هذا المهرب و المخلص للسيد الأستاذ. (قده)، فأجاب بما هو مكتوب فى الدراسات من أن الجعل الذى يكون القطع به موضوعا لفعليه الحكم و هو المجمعول فى حق المكلف ان كان المراد به ان القطع بجعل حكم و تشريعه فى حق شخص يوجب فعليه ذلك الحكم بالنسبه الى شخص آخر، كما اذا كان القطع الحاصل لزيد بوجوب الحج على عمرو موجبا لوجوب الحج على زيد ايضا فهذا لا يحتاج الى تعدد الرتبه، بل يجرى فى فرض وحده الرتبه ايضا، و يصح اخذ القطع بوجوب الحج فعلا على زيد موضوعا لوجوبه فعلا على عمرو.

و إن كان المراد ان القطع بوجوب الحج على شخص يمكن أخذه فى موضوع وجوبه على ذلك الشخص بعينه، فالقطع بوجوب الحج على زيد يؤخذ فى موضوع وجوبه عليه، فهذا لا يمكن فرض تعدد الرتبه فيه لان الحج لا يكون واجبا على شخص خاص، و الحكم لا يكون حكما لشخص خاص إلا إذا تحقق موضوعه بالنسبه اليه، فالحج لا يكون واجبا بالنسبه الى زيد، و لا يكون وجوبه حكما لزيد إلا- إذا تحقق الاستطاعه فيه التى هى شرط فى فعليه الحج، و إذا صار الموضوع متحقق فيصير الحكم فعليا، و تكون مرتبه المجمعول متحققه، و يكون أخذ القطع بمرتبته المجمعول فى موضوع مرتبه المجمعول، و هو الحكم الفعلى، فلا يكون هناك تعدد فى الرتبه حتى يصحح الكلام و يدفع المحذور (١).

و لكن هذا الجواب لا يرجع الى محصل، و ذلك لأن الامر لا يدور بين هذين الشقين اللذين ذكرهما، بان يقال: إما أن يؤخذ القطع بحكم شخص موضوعا لحكم شخص آخر، و إما أن يؤخذ قطع شخص بحكمه موضوعاً لحكم نفس ذلك

ص: ١٥٨

الشخص، و كلاهما لا يصح، بل هنا شق ثالث، و هو أن نلتزم بأمر متوسط بين هذين الحكمين، بأن يقال: إن القطع بجعل حكم من الشارع اجمالاً- يؤخذ موضوعاً لوجوب ذلك الحكم فعلاً على زيد فالقطع بمرتبته الجعل اجمالاً، و مع قطع النظر عن كونه لزيد أو لعمر و يؤخذ فى مرتبه المجعول لزيد، و لا محذور فى ذلك لتعدد الرتبة، هذا هو الوجه الأول للتخلص عن المحذور اذا تعلق غرض الشارع لجعل الحكم على العالم فقط و اختصاصه به.

الوجه الثانى: مما قيل أو يمكن أن يقال فى المهرب و المخلص عن الاستحاله، إذا تعلق غرض الشارع باختصاص الحكم للعالم و عدم شموله للجاهل، هو أن يقال: ان القطع بالمبرز و هو الذى يسمى بالاعتبار النفسانى يؤخذ فى موضوع الابرار و هو مرتبه اظهار الحكم، كما أن الأول مرتبه اعتباره، و لا محذور فى ذلك لتعدد الرتبة، فلا تلزم المحذورات المتقدمه، و هذا النحو من الجعل من التعبيرات العرفيه، كما إذا قال: كل من يسمع كلامى يجب عليه الاتيان بماء بارد فىأخذ العلم بأمره فى موضوع أمره.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) من أنه حيث لا يمكن اخذ العلم بحكم فى موضوع ذلك الحكم للزوم الدور، لا يمكن تقييد الحكم بخصوص العالم، و لا- يمكن اطلاق ايضاً من هذه الناحيه، و ذلك لأن التقابل بين الاطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكه، و يشترط فى هذا القسم من التقابل ان يكون المورد قابلاً للتصاف بالملكه ليتصف بالاطلاق، و الاطلاق عباره عن عدم التقييد فى ما من شأنه ان يقيد، و حيث ان المقام غير قابل للتقييد، و على الفرض، فهو غير قابل للاطلاق ايضاً، و لكن حيث ان الاهمال فى مقام الثبوت ايضاً غير معقول فلا بد من دليل ثان يدل على الاطلاق أو التقييد فى مقام الثبوت، يسمى هذا الدليل الثانى بتمم الجعل، فان دلَّ على الاطلاق يؤخذ من الدليل الأول نتيجة الاطلاق، و إن دل على التقييد يؤخذ منه نتيجة التقييد، فتخلص عن المحذور بدليل ثان يسمى بتمم

ص: ١٥٩

الجعل (١).

و يقع البحث فى ما أفاده فى مقامين:

المقام الأول: البحث عن الجعل الأول.

المقام الثانى: البحث عن الجعل الثانى.

أما المقام الأول: فقد أورد عليه السيد الاستاذ بايرادين:

الأول: إن التقابل بين الاطلاق و التقييد و إن كان تقابل العدم و الملكة إلا- أنه يكفى فى تقابل العدم و الملكة القابليه النوعيه أو الصنفيه، فلا- يلزم القابليه الشخصيه على ما ثبت فى محله، و فى المقام و إن لم يكن المورد قابلاً للتقييد بخصوص العالم و بشخص هذا القيد إلا أنه قابل للتقييد ببقية القيود و بنوع القيد، و هذا المقدار كاف فى الاطلاق.

و مثل له بأمثله فذكر ان التقابل بين العلم و اللاعلم و إن كان تقابل السلب و الايجاب إلا أن التقابل بين العلم و الجهل تقابل العدم و الملكة، و لا يلزم فيه القابليه الشخصيه بل القابليه الكليه كافيه.

و الوجه فى ذلك ان الانسان لا يكون عالماً بحقيقه واجب الوجود و إلا لانقلب الواجب ممكناً أو الممكن واجباً، و مع ذلك يتصف بأنه جاهل بحقيقه الواجب، بل يكون الجهل ضرورياً، فلو كانت القابليه الشخصيه معتبره لما اتصف بالجهل لعدم امكان الاتصاف بالعلم فى هذا المورد، مع أن الاتصاف بالجهل ضرورى، فيعلم أن الذى يعتبر هو القابليه النوعيه و الكليه، فليس إذا استحال التقييد يستحيل الاطلاق، بل قد يكون الاطلاق ضرورياً.

و الوجه فيما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) هو الأخذ بظاهر قولهم: إنه يعتبر فى تقابل الاطلاق و التقييد القابليه فى المورد للتقييد، و تخيل ان المراد من القابليه هو القابليه الشخصيه.

ص: ١٦٠

هذا ما ذكره السيد الأستاذ فى الدراسات، و فى حاشيته على تقريراته فى مبحث التبعدى و التوصلى، و هذا الكلام لا يترب صدوره عن السيد الأستاذ (قدس).

و ذلك لأنه ان كانت آيه أو روايه معتبره وارده فى أن العدم و الملكه فى باب الاطلاق و التقييد مربوط بما ذكره الفلاسفه و الحكماء من الاصطلاح على تقابل الاعدام و الملكات فى مقابل بقيه اقسام التقابل لكان لهذا البحث مجال، و هو أن القابليه المعتبره فى العدم و الملكه هل هى القابليه الشخصيه أو النوعيه؟ و ان اصطلاح التقابل بين العدم و الملكه، هل ينطبق على الأول أم الثانى؟ فيقال حينئذ: ان ما ذكره المحققون من الفلاسفه هو اعتبار القابليه النوعيه أو الصنيفيه فى تقابل الاعدام و الملكات، لا القابليه الشخصيه.

و أما إن لم يرد آيه أو روايه فى ذلك، كما هو كذلك، فلا- معنى للبحث عن ان القابليه المعتبره فى العدم و الملكه هى القابليه الشخصيه أم القابليه النوعيه؟ و نحوه، و لا معنى للنزاع فى ان الحق مع الذين يفسرون اصطلاح القدماء من الفلاسفه فى باب اعتبار القابليه فى تقابل العدم و الملكه بالقابليه الشخصيه، أو الحق مع الذى يفسرون ذلك بالقابليه النوعيه و نحوه، بل لا بد من أن نرى ان النكته التى توجب سريان الاطلاق الى افراده ثلاثم القابليه الشخصيه أو النوعيه؟ و هذا بحث علمى غير مرتبط بالاصطلاح اصلاً، و السيد الاستاذ خلط بين البحث العلمى و البحث الاصطلاحى، و هذا ليس بصحيح.

و كذلك الاستدلال له بأن الجهل فى اللغه العربيه يطلق على مورد يكون قابلاً للاتصاف بالعلم نوعاً لا شخصاً، و ذلك لأنه لا شك و لا إشكال من أحد بأن الوجود مقابل لجميع أقسام العدم، العدم المطلق، و العدم فى مورد قابل شخصاً للاتصاف بالوجود، و فى مورد قابل لذلك نوعاً، كما لا إشكال فى ان التقابل بين الوجود و العدم المطلق يكون تقابل السلب و الايجاب، و انما النزاع فى أن التقابل بين الوجود و العدم المطلق يكون تقابل السلب و الايجاب، و انما النزاع فى أن التقابل بين الوجود و العدم بنحو تقابل العدم و الملكه هى يعتبر فيه القابليه الشخصيه اصطلاحاً؟

ص: ١٦١

أو يعتبر فيه القابليه النوعيه و نحوه؟ و ذكر المحققون انه يعتبر فى الاصطلاح القابليه النوعيه، و لذا مثلوا له.

و لكن السيد الاستاذ عدل عن هذا الكلام فى الدورات الاخيره، فذهب الى ان التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل التضاد، لا تقابل العدم و الملكه، فان التقييد عباره عن لحاظ دخل الخصوصيه و القيد، و الاطلاق عباره عن لحاظ عدم دخل الخصوصيه و القيد، و هما أمران وجوديان، و التقابل بينهما من تقابل التضاد، لا العدم و الملكه (١).

و لكن هذا الكلام أيضا غير تام، لأن التقابل بين الاطلاق و التقييد هو تقابل السلب و الايجاب، و الخصوصيه التى تقتضى سريان المطلق الى جميع افراده عباره عن عدم تقييد المطلق، و تفصيل ذلك فى بحث المطلق و المقيد، و التعبدى و التوصلى، و ذكرنا فى بحث المطلق و المقيد أن التقابل تقابل السلب و الايجاب، لا تقابل العدم و الملكه، و برهنا عليه هناك.

الايراد الثانى من السيد الاستاذ على الجعل الأول هو أن ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) من أن الجعل الأول مهمل غير تام، و ذلك لعدم معقوليه الاهمال فى الشوق، فإما ان يشترق المولى الى المطلق و إما أن يشترق الى المقيد، و لا يمكن تعلق الشوق بأمر مهمل، فلا يمكن ان يكون الجعل الأول مهملًا، فأثبت أولا عدم امكان الاهمال فى الشوق، و استنتج من ذلك عدم امكان الاهمال فى الحكم و الجعل الأول، هذا ما ذكره فى حاشيته على بحث التعبدى و التوصلى من تقريراته، و لكن ما أفاده غير تام؛ لعدم الملازمه بين ما ذكره مقدمه من عدم امكان أن يكون الشوق مهملًا، و بين ما استنتجه منه من عدم امكان ان يكون الجعل الأول مهملًا، اذ لا ربط لعالم الأحكام بعالم الملاكات.

و لذا أشكل السيد الاستاذ فى بحث الواجب المطلق و المشروط على الشيخ

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٥، ص ٣٦٥.

ص: ١٦٢

الانصارى الذى فسر الواجب المطلق و المشروط بأنه لو كان الشوق مقيداً بشىء فهو واجب مشروط، و إن كان الشوق متعلقاً بالمطلق لا بالمقيد بشىء فهو واجب مطلق (١)، أشكل عليه بانه لا ربط بين عالم الاحكام و عالم الشوق و الملاكات (٢).

و أما المقام الثانى: و هو البحث عن الجعل الثانى، فيمكن الاشكال عليه بتقريبين:

الأول: إن الجعل الأول مع ملاحظه الجعل الثانى إما أن يكون العلم بالجعل الأول موضوعاً للجعل الثانى، و إما أن يكون العلم بالمجوعول فى الجعل الأول موضوعاً للجعل الثانى، فإن كان العلم بالجعل فى الجعل الأول موضوعاً للجعل الثانى يرد عليه انه مع المهرب الذى ذكرناه للتخلص من الاشكال من أنه يمكن أخذ العلم بالجهل موضوعاً للمجوعول فى الجعل الأول، لا حاجه الى الجعل الثانى، فيكون جعله لغواً لا مكان التخلص عن المحذور بذلك بلا حاجه الى الجعل الثانى اصلاً.

و إن كان العلم بالمجوعول فى الجعل الأول مأخوذاً فى موضوع الجعل الثانى يتوقف الجعل الثانى على تحقق موضوعه، و هو العلم بالمجوعول فى الجعل الأول، و العلم بالمجوعول فى الجعل الأول يتوقف على فعلية الجعل الأول و تحقق المجوعول فيه، و تحقق المجوعول لا يمكن إلا مع وجود الجعل الثانى.

توضيح ذلك: ان موضوع الجعل الأول إما أن يكون مطلقاً من ناحيه العلم به أو مقيداً أو مهملاً، فإن كان مطلقاً من ناحيه العلم به بان قال المولى: أيها المكلف، يجب عليك الصلاه سواء كنت عالماً بوجوبها أم لا، فحيثئذ لا حاجه الى الجعل الثانى، فيثبت به نتيجته الاطلاق، بل يكون الاطلاق ثابتاً فى الجعل الأول، و لا يقول الميرزا النائينى (قده) بذلك ايضاً.

١- مطارح الأنظار بحث المطلق و المشروط، ص ٤٤، س ١٤، ط حجرية.

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٢٥.

ص: ١٦٣

و إن كان مقيداً بالعلم فى الجعل الأول بأن يقال: ايها المكلف، اذا علمت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة، فيرد عليه المحذور المتقدم، الذى كنا بصدد بيان المهرب و المخلص عنه، مضافاً الى عدم الاحتياج الى الجعل الثانى ايضا فى هذه الصورة، و لا يقول به المحقق النائينى (قدس) كما هو واضح.

و إن كان الموضوع مهملاً من ناحيه التقييد بالعلم و عدمه، بان قال المولى: ايها المكلف، تجب عليك الصلاة، و اهمل تقييده بالعلم و عدمه من جهه عدم قدره على الاطلاق أو التقييد، كما هو مراد المحقق النائينى (قده) ايضا على ما صرح به، فلا يمكن فعلية المجعول و تحققه فى الجعل الأول، لعدم امكان انطباق الموضوع المهمل على العالم و الجاهل، لأن انطباق الموضوع على فرد من الأفراد يكون بأحد وجهين:

أولهما: أن تكون خصوصيه ذلك الفرد دخيله و مأخوذه فى الموضوع، و بعبارة اخرى ان تكون طبيعه الموضوع مقيدة بالخصوصيه الموجوده فى ذلك الفرد.

و ثانيهما: ان لا- تكون مقيدة بخصيصيه الفرد المقابل لهذا الفرد، فالمكلف ينطبق على العالم اذا كانت طبيعه الموضوع مقيدة بخصيصيه العلم أو لم تكن مقيدة بخصيصيه الجهل، بل كانت عاريه و مطلقة عن التقييد.

و حيث أن الموضوع مهمل على الفرض و غير مقيد بالعلم و لا بالجهل الذى هو مقابل العلم، و لا يكون مطلقاً، فانطبقه على كل من العالم و الجاهل غير ممكن، فلا يمكن تحقق موضوع الجعل الأول، فلا يمكن فعليته لأن فعليته متوقفه على تحقق موضوعه، فلا يتحقق المجعول لأن تحققه بتحقيق فعلية الجعل، فلا- يمكن العلم بالمجعول، فان العلم به متوقف على تحققه فى الخارج، فلا يمكن تحقق الجعل الثانى و أخذ العلم بالمجعول فى الجعل الأول فى موضوع الجعل الثانى لعدم امكان العلم بالمجعول فى الجعل الأول، فلا يعقل الجعل الثانى لعدم معقوليه موضوعه، و هو العلم بالمجعول فى الجعل الأول. و لا يخفى ان هذا

ص: ١٦٤

التقريب و الاشكال انما يتم لو أريد من الجعل الثانى نتيجه التقييد، و أما لو أريد منه نتيجه الاطلاق فهو غير وارد.

التقريب الثانى: ان العلم بالمجوعول فى الجعل الأول لو كان مأخوذا فى موضوع الجعل الثانى، بحيث ان الجعل الثانى ايضا لا يمكن ان يكون مطلقا من ناحيه العلم و لا مقيدا لعين المحذور الذى لا يمكن لأجله أن يكون الجعل الأول مطلقا و لا مقيدا، فلا بد أن يكون هناك جعل ثالث يبين تقييد الجعل الثانى بالعلم، و يخرج عن الإهمال، و هكذا فيلزم التسلسل، و هو محال. و هذا التقريب ايضا انما يتم فيما اذا كانت الجعول المتعدده كلها مقيده، و أما إذا كان واحد منها مطلقا و غير مقيد، فلا يلزم التسلسل، كما هو واضح.

المقام الثانى [فى أخذ القطع بحكم مانعا من ذلك الحكم]

اشاره

و أما المقام الثانى، و هو البحث عن أخذ العلم بحكم مانعا عن شخص ذلك الحكم، فقد قلنا ان المحققين لم يفرقوا بينه و بين ما اذا كان القطع بحكم شرطا فى نفس ذلك الحكم، بل حكموا باستحالتهما معا، و لذا أشكل عليهم بامرین:

احدهما: روايه أبان حيث سأل أبا عبد الله (ع) عن ديه اصابع المرأه، فقال (ع): ديه اصبع واحد عشره، و اصبعين عشرون، و ثلاثه اصابع ثلاثون، و أربعة اصابع عشرون، فتعجب أبان من ذلك، و قال: كنا فى العراق نسمع بذلك و نقول: ان الذى جاء به شيطان. فقال (ع) لأبان: ويحك يا أبان ان السنه اذا قيست محق الدين (١). فردع (ع) عن العمل بالقياس، فجعل العلم الحاصل به مانعا عن الحكم الشرعى، هذا هو الأمر الأول.

الثانى: ما ذكره الشيخ الأعظم الانصارى (قده) توجيهها لكلام اخواننا العلماء الاخباريين، فانهم منعوا عن العمل بالقطع الحاصل من الأدله العقلية و عن حجيته، و حيث انه لا يتلائم مع كون الحجيه ذاتيه للقطع، ذكر الشيخ الأعظم

١- وسائل الشيعه، ج ١٩ كتاب الديات باب ٤٤، ص ٢٦٨، ح ١.

ص: ١٦٥

الانصارى (قده) ان مرادهم ان الشارع اخذ القطع فى الحكم الشرعى الحاصل من الأدله العقلية مانعا عن الحكم، و لا محذور فى ذلك، فيمكن للشارع أن يجعل العلم الحاصل من القياس مانعا عن الحكم الشرعى (١).

أما روايه أبان فقد أجب عن الاشكال فيها أولا: بأن الروايه ضعيفه السند لا يمكن الاعتماد عليها، و ثانيا: بان الروايه ليست ظاهره بان أبان علم بالحكم، بل ظاهره بانه اطمأن به.

و تخلص المحقق النائيني (قده) بالالتزام بالجعل الثانى و تتمه الجعل، فذكر ان المحذور فى اخذ القطع بحكم مانعا من شخص ذلك الحكم يندفع بالجعل الثانى، على ما مرّ فى الشرطيه، و أخذ القطع بالحكم شرطا فى موضوع ذلك الحكم.

و لكن الصحيح فى الجواب: ان الروايه غير مرتبطه بالمقام اصلا، فان البحث فى المقام انما هو فى اخذ القطع بالحكم الواقعى فى موضوع ذلك الحكم، و فى مورد الروايه ليس هناك حكم اصلا، بل تخيل أبان وجود الحكم، فقال الامام (ع): إن هذا التخييل فاسد، و لا- يمكن استفاده الحكم من القياس. و بالجمله هذه الروايه لا ينطبق موردها على مسأله أخذ القطع مانعا عن متعلقه اصلا، و انما ينطبق على الردع عن حجيه القطع الطريقي، أو سلب أبان قطعه تكويننا، أو بيان أنه ما كان ينبغى لك حصول القطع بذلك، لأن دين الله لا يصاب بالعقول، و ان السنّه اذا قيست محق الدين. هذا بالنسبه الى الروايه.

و أما كلام الشيخ الاعظم الانصارى (قده) فالتحقيق فى المقام أن يقال: ان اخذ القطع بالحكم مانعا عن متعلقه يصور بوجهين:

الأول: أخذ القطع بالجعل مانعا عن المجمعول، كما اذا اخذ القطع الحاصل من غير طريق الاخبار مثلا مانعا عن الحكم، فقد عرفت ان اخذ القطع بالجعل

ص: ١٦٦

موضوعاً بنحو الشرطيه ممكن، فضلا عن المأخوذ مانعا كما هو المفروض.

الثانى: أخذ القطع بالمجموع مانعا عن نفس المجموع، كما اذا اخذ القطع بالمجموع الحاصل من غير طريق الاخبار مثلا مانعا عن الحكم، و التحقيق انه لا استحاله فى ذلك، و لا يأتى هنا شىء من الاشكالات السابقه فى اخذ القطع بالحكم شرطا فى متعلقه و هى اربعة:

الأول: الدور بيانه السطحى، و هو دعوى ان العلم بالحكم متوقف على العكس، فلو انعكس أيضا دار، و انت ترى عدم تأتى هذا الوجه هنا، اذ لو سلم توقف العلم بالحكم على نفس الحكم، فمن الواضح ان عدم العلم بالحكم لا يكون متوقفا عليه.

الثانى: لزوم التهافت بين طبيعه العلم و طبيعه المعلوم، اذ العلم انما يكشف عن امر سابق بقطع النظر عنه. و من الواضح ان هذا الوجه ايضا لا يأتى هنا، فانه اذا علم بحكم مقيد بعدم العلم فهذا الحكم ثابت بقطع النظر عن العلم، و لا تكون طبيعه متنافيه مع طبيعه العلم.

الثالث: ثبوت المحرك المولوى بقطع النظر عن ثبوت الحكم، اذ موضوعه هو العلم بالحكم، و لا يتكفل الحكم محركه زائده، اذ هو نفس الحكم الذى اخذ انكشافه مفروغا عنه فى مرحله موضوعه لا حكم آخر. و هذا الوجه ايضا لا اشكال فى عدم تأتية فى ما نحن فيه، لان موضوع الحكم هو عدم العلم لا العلم كى تتم المحركيه المولويه فى مرحله الموضوع.

الرابع: لزوم الدور فى مرحله الوصول، لأن العلم بالحكم متوقف على العلم بموضوعه، الذى هو العلم بالحكم على الفرض، فالعلم بالحكم يتوقف على العلم بالعلم بالحكم، و هو نفس العلم بالحكم، فلزم توقف الشىء على نفسه، و هذا نتيجة الدور. و هذا ايضا لا اشكال فى عدم ارتباطه بما نحن فيه لان موضوع الحكم هنا هو عدم العلم به عن طريق العقل مثلا، فالعلم بالحكم متوقف على عدم العلم به عن طريق العقل، و هو غير العلم، فلم يلزم توقف الشىء على نفسه.

ص: ١٦٧

و هنا وجهان لتوهم الاستحاله يختصان بما نحن فيه من أخذ العلم بالحكم مانعا عن الحكم، و لا يجريان فيما مضى من أخذه شرطا له: الأول: ان الحكم انما يجعل ليكون محركا للوصول، و فيما نحن فيه خنق وصوله و محركيته فى مهده لكون المفروض ان موضوعه هو عدم العلم به. و هذا الاشكال انما يتوهم فيما لو فرض مطلق العلم بالحكم مانعا عنه دون علم خاص به كخصوص العلم الحاصل من طريق العقل مثلا.

و الجواب: انه يكفى فى محركيه الحكم وصوله بغير طريق العلم كأن يصل بحجه تعديده من خبر او غيره. نعم لو أخذ مطلق وصوله، و لو بغير العلم من سائر الحجج مانعا عنه جاء هذا الاشكال، و أما اخذ خصوص العلم به على الاطلاق مانعا فبمكان من الامكان و ان لم يقع فى الخارج.

الثانى: انه لو اخذ عدم العلم عن طريق العقل مثلا موضوعا لحكم لزم عدم امكان وصول هذا الحكم الى هذا الشخص، و هو من علم بهذا الحكم عن طريق العقل، فيكون هذا الحكم محالا نظير استحاله جعل الحكم فى حق المتجرى بما هو متجر لاستحاله وصوله اليه.

و الجواب أولا: ان الحكم انما يشترط فيه قابليه الوصول الى من جعل فى حقه و يكون موضوعا له، لا الى غيره، و من علم بالحكم عن طريق العقل ليس موضوعا له على الفرض، فانما جعل الحكم فى حق غير هذا الشخص، و هو قابل للوصول الى من جعل فى حقه، و هذا بخلاف الحكم المجمعول على المتجرى بعنوان التجري، فان موضوعه هو نفس المتجرى المفروض عدم امكان وصوله اليه.

و ثانيا: انه مع أخذ العلم بشخص الحكم مانعا عن ذلك الحكم يستحيل تحقق المانع فى الخارج كى يقال: ان هذا الحكم لا يقبل الوصول الى من تحقق هذا المانع فى حقه، و يستشكل فيه بما عرفت، و ذلك لأن شخص هذا الحكم متقوم بعدم العلم به، فلا يعقل ان يجعل لأحد العلم بفعليه حكم فى حقه متقوم بعدم

ص: ١٦٨

علمه به، لأن عدم علمه به لا يجتمع مع علمه به.

ان قلت: اذا كان حصول هذا المانع مستحيلا فى الخارج فإى فائده فى اخذه مانعا؟

قلت: استحالته بنفسه ناشئه من اخذه مانعا، و نتيجة لذلك أفاد (قده) انه إن فرض اخذ القطع بجامع الحكم المقيد بعدم العلم و غير المقيد بذلك مانعا عن شخص هذا الحكم فهو فى الحقيقة خارج عما نحن فيه من اخذ العلم بالحكم مانعا عن متعلقه، و هذا الفرض ايضا معقول، و لا يرد عليه لزوم عدم وصول الحكم الى من تحقق فى حقه هذا المانع، فان هذا الشخص تاره يكون بحيث يرى انه لو قيد الشارع شخص هذا الحكم الذى هو وجوب الحج مثلا بعدم العلم فهو من مذاقه اختصاص وجوب الحج بغير العالم، و لا يجعل مره ثانيه ذلك الوجوب على الأعم من العالم أو الجاهل، بأن يصير لذلك حكمان؛ حكم مختص بغير العالم و حكم مطلق، و أخرى لا يستكشف ذلك الشخص من تقييد الشارع شخص هذا الحكم هذا المذاق للشارع.

فعلى الثانى لا يبقى تهافت بين علمه بفعليه جامع وجوب الحج فى حقه و علمه بتقييد وجوب الحج بعدم العلم، إذ من الممكن تحقق الجامع فى ضمن الفرد الآخر، فيكون وصول ذلك الحكم المقيد بعدم العلم اليه بمكان من الامكان، فلا يكون هناك موضوع لذلك الاشكال اصلا.

و أما على الأول فينحصر الجواب فى الوجه الأول، و هو ما ذكرناه من ان اللازم فى الحكم انما هو قابليته فى الوصول الى من جعل فى حقه لا- الى غيره، فتلك القابليه ثابتة هنا. هذا تمام الكلام فى معقوليه أخذ القطع بالحكم مانعا عنه، و أما ان مقاله الاخباريين هل ينبغى حملها على هذا الوجه، أو على وجه آخر، أو لا يمكن جعل محمل لها؟ فيأتى ان شاء الله تعالى فى تنبيه مستقل.

٢

تذييل [فى ما يجرى فى الظن من الصور المتقدمه]

اشاره

فى البحث عن ان الاقسام التى مرت فى القطع أى منها يتصور فى الظن و أى

منها لا يتصور فيه، فنقول: ان التقسيمات الماضيه للقطع كانت باعتبارات ثلاثه:

الاعتبار الأول: انقسامه الى طريقي و موضوعى على وجه الصفتيه و على وجه الكاشفيه و الطريقيه

، و هذه الأقسام كانت متصوره فى باب القطع، و أما فى باب الظن فلا اشكال فى القسم الأول أى أخذه طريق صرفا، و لا فى القسم الثانى أى اخذه موضوعا بنحو الصفتيه، و أما أخذه موضوعا بنحو الكاشفيه فايضا لا اشكال فيه بناء على تقسيم القطع الموضوعى الى الصفتي و الطريقي باعتبار اشتمال القطع على عنوان له و عنوان فيه، فان الظن ايضا مشتمل على هذين العنوانين، و يأتى فيه عين التقريب الماضى بالنسبه الى القطع، و أما بناء على التفسير الآخر، و هو كون القطع الموضوعى الصفتي ما لوحظ فيه بعض لوازمه، و الموضوعى الطريقي ما لم يلحظ فيه ذلك، فجرى ان هذا التقسيم فى الظن ممكن ايضا بالنسبه الى الظن الذى يكون حجه شرعا، و أما الظن الذى لا يكون حجه شرعا فلا يمكن اجراء هذا التقسيم فيه إلا بتأويل.

توضيح ذلك: إن أخذ الظن الذى ليس حجه بما هو كاشف موضوعا لحكم إن أريد منه اخذه بما له من الكشف الشرعى فهو خلف عدم حجتيه، و ان اريد منه أخذه بما له من الكشف التكويني الناقص فنقول:

هل المراد أخذ كشفه الناقص موضوعا بما له من الحد العدمى؟ أى بشرط عدم المرتبه العليا من الكشف.

أو المراد أخذ هذا المقدار من الشك الناقص بدون دخاله الحد العدمى؟ بأن يكفى وجود هذا المقدار العدمى من الكشف كافيا، و لو فى ضمن الكشف التام.

فان اريد الأول رجع هذا إلى الظن الصفتي لأخذ بعض الصفات المقارنه فى الموضوع و لم يكن الموضوع متمحضا فى ذات الكشف.

و إن أريد الثانى لم يكن ذلك اخذا للظن موضوعا، بل كان اخذا للجوامع بين الظن و القطع موضوعا، إلا أن يراد من اخذ الظن موضوعا لما هو كاشف هذا المعنى و هو ما ذكرناه من التأويل، و أما اذا كان ذلك الظن حجه شرعا فأخذه موضوعا لما

هو كاشف بدون ان يرجع الى اخذ الجامع بين القطع و الظن موضوعا بمكان من الامكان، و ذلك بأن يكون الموضوع هو الحجة تعبدًا، و من المعلوم ان القطع ليس حجه بالتعبد.

الاعتبار الثاني: انقسامه الى كونه تمام الموضوع أو جزء الموضوع،

و كلاهما متصوران في باب القطع، و أما في باب الظن فلا اشكال في اخذه تمام الموضوع، و أما أخذه جزء الموضوع فان كان بمعنى الجزء الآخر شيئاً غير متعلقه وجوداً أو عدماً فهناك فرق بين كون الظن الذي يكون حجه شرعاً و الظن الذي لا يكون حجه.

ففي الأول نقول: ان من الممكن كون الموضوع مركبا من الظن الذي يكون حجه و من متعلقه وجوداً، فالجزء الأول من الموضوع ثابت بالوجودان، و الجزء الثاني بالتعبد، و لكن لا- يمكن تركيب الموضوع من الظن الذي يكون حجه و من متعلقه عدما، لأن هذا الموضوع يستحيل وصوله الى المكلف، فانه ان كان الظن حجه فكيف يثبت بثبوت عدم متعلقه عند المكلف، فان فرض بقيام حجه شرعيه عند المكلف غير هذا الظن على عدم متعلقه وقع التعارض بينهما و بين هذا الظن و خرج هذا الظن عن كونه حجه.

ففي الثاني نقول: انه يمكن كون متعلق الظن الذي ليس حجه جزء الموضوع وجودا، و يمكن كونه جزء الموضوع عدما، و ذلك لامكان وصول الموضوع بكلا جزئيه الى المكلف، اما الجزء الأول و هو الظن فبالوجودان، و أما الجزء الثاني فان كان عباره عن متعلق الظن وجودا فوصله بأحد الامرين:

الأول: قيام حجه شرعيه على طبق ذلك الظن.

الثاني: ثبوت حكم شرعي على ذلك الظن للواقع، انه يتشكل حينئذ علم اجمالى بفعليه ذلك الحكم أو الحكم المترتب على الظن.

و إن كان عباره عن متعلق الظن عدما فدائما يتشكل علم اجمالى بصحة متعلق الظن، أو الحكم المترتب على الظن، فان قامت حجه شرعيه على خلاف ذلك

ص: ١٧١

الظن ثبت ظاهرا بالحكم المترتب على الظن، وإلا كفى فى وصوله نفس ذلك العلم الاجمالي.

الاعتبار الثالث: انقسام القطع الموضوعى الى كونه موضوعا لفلان متعلقه أو ضده أو مثله أو نفسه،

فقد عرفت بالنسبة الى القطع ما أمكن منها و ما لم يمكن، و أما بالنسبة الى الظن فتارة يقع الكلام فى الظن الذى يكون حجه، و أخرى يقع الكلام فى الظن الذى لا يكون حجه.

أما الظن الذى يكون حجه فلا اشكال فى جعله موضوعا لخلاف متعلقه كالقطع، و يستحيل جعله موضوعا لضد متعلقه كالقطع، لوقوع التهافت بين حجته و الحكم المترتب عليه. و أما جعله موضوعا لمثل متعلقه فبمكان من الامكان كما قلنا بإمكانه فى باب القطع، بل الامكان هنا أوضح لعدم تأتى برهان المحقق النائيني (قده) على الاستحالة هنا، و هو كون النسبه هنا بين الحكمين عموما مطلقا فى نظر القاطع، فان النسبه هنا بينهما عموم من وجه حتى فى نظر الظان، فان الظان يحتمل خطأ نفسه. و أما جعله لنفس متعلقه شرطا فمحال كالقطع، لنفس ما كان مختارا فى باب القطع من الوجهين:

الأول: لزوم التهافت بين الطبيعتين، فان طبيعه الظن هى الكشف الناقص عن شىء ثابت بقطع النظر عن نفسه.

الثانى: ان العلم بالحكم متوقف على العلم بموضوعه الذى هو الظن بالحكم على الفرض، و العلم بالظن بالحكم هو نفس الظن بالحكم، لأن الظن من المعلومات الحضوريه للنفس، و لا- أقل من كونه متوقفا على الظن بالحكم، كتوقف العلم بالمحسوسات على الاحساس، بل لزم كون العلم بالحكم معلولا- للظن بالحكم بلا واسطه، أو بواسطه العلم بالظن. و ان شئت فقل: لزم العلم باجتماع الضدين اللذين هما الظن و العلم، و ايضا الظن بالحكم متوقف على الظن بموضوعه الذى هو الظن بالحكم، فالظن بالحكم متوقف على الظن بالظن، و الظن بالظن محال، أما أولا: فللزوم الدور، أو التسلسل، أو خلل فى الدماغ الذى هو خارج

ص: ١٧٢

عن محل الفرض.

و أما ثانياً: فلأن الظن من المعلومات الحضوريه للنفس، فلا- يمكن الشك فيه، و انما الانسان إما ظان أو ليس بظان. هذا، و يتأتى تصوير التسلسل فى جانب العلم بالظن ايضاً، و إن شئت فقل: ان جامع التصديق بالحكم أو فى ضمن الظن بالحكم، و الثانى: إما أن يفرض فى ضمن القطع بالموضوع أو فى ضمن الظن بالموضوع، فهناك صور أربع، و كلها محال لمختلف الاشكالات، كلزوم توقف الشىء على نفسه و غير ذلك الوارده على مختلف الصور كما يظهر بالتأمل.

هذا و لعل الاشكال هنا اشنع من بعض الجهات من الاشكال فى اخذ العلم شرطاً لمتعلقه. و أما جعله مانعاً عن متعلقه فغير ممكن بخلاف القطع، و الفرق بينهما أنه فى باب القطع ربما كان يتعلق غرض المولى بثبوت الحكم على غير القاطع بشخص الحكم المجعول، إما لعدم المقتضى بالنسبة الى القاطع بشخص الحكم أو لوجود المانع عن الجعل فى حقه، فكان يقيد الحكم بعدم القطع بشخصه حتى يفيد استحاله تحقق القطع المانع.

و أما بالنسبة الى الظن الذى جعله حجه فكان يمكن التوصل الى غرضه بعدم جعله حجه، فجعله أولاً حجه ثم أخذ الظن الذى يكون حجه مانعاً ليس إلا تعقيداً و تبعيداً للمسافه.

و أما الظن الذى لا- يكون حجه فلا- اشكال فى جعله موضوعاً لخلاف متعلقه، و أما جعله موضوعاً لضد متعلقه فذهب المحقق الخراسانى (قده) الى امكانه بخلاف باب القطع لانحفاظ مرحله الحكم الظاهرى و هو الشك، فيجمع بين الحكم المظنون و الحكم المترتب على الظن بلا اشكال.

و أورد عليه المحقق النائينى (قده)، و السيد الأستاذ (قده): بانه انما يجمع بين الحكمين لا بمجرد انحفاظ مرحله الحكم الظاهرى، بل اذا كان احدهما ظاهرياً و الآخر واقعيًا، و أما فيما هو المفروض من اخذ الظن موضوعاً لحكم واقعى فلا

ص: ١٧٣

يمكن الجمع (١) و هذا الاشكال منهم متين على مبناهم فى باب الجعل بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

نعم يبقى هنا استدراك، و هو انه يمكن جعل الظن موضوعا لضع متعلقه بنحو الشرطيه بشرط ان لا يكون تمام الموضوع، بان يكون جزؤه الآخر عدم متعلقه، فمع فرض كون الموضوع خصوص الظن المخالف لا يتأتى اشكال اجتماع الضدين لا فى الواقع و لا فى ظن المكلف، هذا و يصل ذلك الحكم الذى هو ضد متعلق الظن الى المكلف بطريق شرعى يكون حجه مع الظن بالخلاف، أو بنفس العلم الاجمالى الذى يتشكل من جعل ذلك الحكم على خصوص الظن المخالف، مثلا لو جعل الظن بوجوب الصلاه بقيد المخالفه موضوعا لاستجابها فبالنتيجه يعلم بأصل مطلوبيتها، و أما جعله موضوعا لمثل متعلقه فبمكان من الامكان، بل الامكان هنا أظهر من الامكان فى باب القطع و فى باب الظن الذى يكون حجه؛ لأنه لا برهان المحقق النائينى (قده) على الاستحاله، و هو كون النسبه عند القاطع عموما مطلقا يجرى هنا كما عرفت، و لا برهان السيد الاستاذ (قده) عليها، و هو لزوم اللغويه لتماميه المحرك المولوى فى الرتبه السابقه، لأن المفروض عدم حجه الظن فلم تتم المحركيه، نعم يأتى هنا ما مضى من البرهان الثالث، و أما البرهان الرابع فيتأتى هنا من ناحيه أن الحكم الأول لا- يمكن تخصيصه بغير فرض القطع به على مبناهم من استحاله اخذ الظن بالحكم مانعا عن متعلقه، و أما تخصيص الحكم الثانى بغير فرض المصادفه فلا مانع منه هنا؛ إذ ربما يصل لقيام حجه شرعيه على عدم المصادفه.

و أما جعله شرطاً لمتعلقه فلا يمكن، لما مضى من الوجهين، و أما جعله مانعا عن متعلقه فبمكان من الامكان كالقطع للفرق بينه و بين الظن الذى يكون حجه شرعا، لأن الظن الذى يكون حجه شرعا كان من الممكن نفيه خارجا بعدم جعل الحجه، و أما ذات الظن فلا يمكن للمولى بما هو مولى نفيه خارجا إلا بجعله

ص: ١٧٤

مانعاً.

هذا تمام الكلام فى اقسام الظن و انما تعرضنا لهذا البحث مع انه لم يقع مثل هذه التقسيمات فى الشريعة تأسيماً بالشيخ الاعظم الانصارى (قده) شيخ هذه الصناعات، حيث تعرض لذلك فى ذيل مبحث اقسام القطع.

الموافقة للالتزاميه

اشاره

(هل يجب على المكلفين زائداً على العمل بالأحكام الالتزام بها و عقد القلب عليها و الخضوع لها، و هو ما نسميه بالموافقة للالتزاميه).
الداعى الى انعقاد هذا البحث الذى نسميه بالموافقة للالتزاميه هو بيان جريان الاصول العمليه و عدمه فى موردين: احدهما موارد دوران الأمر بين المحذورين.

و ثانيهما: فى اطراف العلم الاجمالي، فيما اذا كانت الاطراف سابقا محكوم به بحكم الزامى، و علم اجمالاً بتبدل الحكم الالزامى فى بعض تلك الاطراف بالحكم الترخيصى، كما لو علم تفصيلاً بنجاسه الاناءين، ثم علم اجمالاً بطهاره احدهما.

و الكلام فى المقام يقع فى جهتين:

الجهه الأولى: [فى تقرب وجوبها بملاك امتثال احكام المولى و غيره]

تاره يقرب وجوب الموافقه الالزاميه بأن العقل يحكم بوجوبها بملاك امتثال احكام المولى، و انه كما يجب امتثالها فى الخارج كذلك يجب امتثالها فى النفس ايضاً، فيوسع فى دائره الامتثال، و تكون الموافقه الالزاميه مقوماً للامتثال، كما أن قصد القربه مقوم للامتثال فى العبادات، إما من جهه كونه داخلاً فى الخطاب، و إما من جهه كونه دخيلاً فى الغرض.

و اخرى يقرب وجوب الموافقه الالزاميه بأن العقل يحكم بوجوبها بملاك مستقل لا يرجع الى حق المولويه و الاطاعه، كما فى التقريب الأول، بل يكون من قبيل حق التعظيم، فتجب الموافقه الالزاميه و إن لم تجب الموافقه العمليه.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الأول يكون من جهتين:

الجهه الأولى: ان هذا التقريب يشمل الأحكام الترخيصبه ايضاً، بخلاف

الوجوب على التقريب الأول فإنه مختص بالأحكام الالزاميه، فيكون الوجوب على التقريب الثاني أعم منه على التقريب الأول.

الجهه الثانيه: [حكم الاحتمال على التقريبين المتقدمين]

أن الوجوب بالتقريب الأول يكون العلم به منجزاً و موجباً لوجوب امتثاله، بخلاف احتماله فان احتماله لا يجب امتثاله، بل يجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان على المذهب المشهور، و أما الوجوب بالتقريب الثاني فيكون احتماله ايضاً منجزاً و واجب الامتثال كالعلم به، كما ان الابن اذا احتمل دخول ابيه في الغرفه احتمالاً عقلاً يجب عليه القيام له تعظيماً له، كما اذا علم ذلك.

و ثالثه يقال بوجوب الموافقه الالزاميه شرعاً، و على هذا الوجه يكون الوجوب في سعته و ضيقه تابعاً للدليل الدال عليه. هذا، و لكن وجوب الموافقه الالزاميه لا يمكن اثباته بشيء من هذه الأدله.

أما الدليل الأول و هو ان العقل يحكم بأن الموافقه الالزاميه جزء الامتثال و مقوم له، فلأن الموافقه الالزاميه إما أن تكون دخيله في الامتثال خطاباً، و إما أن تكون دخيله فيه ملاكاً، و كلاهما غير صحيح، أما الأول فواضح، و أما الثاني فلأننا نقطع بعدم دخالته في الملاك، و على فرض الشك في دخالته نرفعه باطلاق الخطاب الدال على وجوب الموافقه العمليه من جهه عدم تعرضه لوجوب الموافقه الالزاميه مع أنه في مقام البيان، فلو لم يكن هناك اطلاق لعدم كونه في مقام البيان نرفع دخالته بأصاله البراءه عن الزام المكف بهذا الامر الزائد، و هذا الوجه من الرد مختص بالتقريب الأول.

و هناك وجه عام يشمل كلا التقريبين الأول و الثاني، و يردهما، و له تقريب مشهورى و تقريب صحيح.

أما التقريب المشهورى فهو أنا نرى في الموالى العرفيين بحسب وجداننا ان العبد إذا جرى على طبق تكاليفهم، و لم يصدر منه مخالفه عمليه لا يعاقبونه، و لم يصح منهم عقابه و إن لم يلتزم بأحكامهم، مضافاً الى التصديق بها، فنحكم بأن المولى الحقيقى ايضاً كذلك وجدانا، فلو لم يصدر من عبده مخالفه عمليه بالنسبه

ص: ١٧٦

الى تكاليفه لا يعاقبه ولا يصح منه عقابه وجداناً.

ولكن هذا التقريب غير تام وذلك لأن مولويه الموالى العرفيين مرجعها الى الجعل والاعتبار، فلا يصح قياس مولويه المولى الحقيقى التى هى مولويه ذاتيه بها، ولا يمكن استكشاف حكم المولويه الحقيقه التى ذكرنا فى اول بحث القطع ان مرجعها الى حق الطاعه، و ان حق الطاعه روح المولويه الحقيقه و جوهرها، من المولويه العرفيه التى مرجعها الى الجعل والاعتبار. فهذا التقريب غير تام، بل لا بد من ملاحظه الوجدان بالنسبه إلى نفس المولويه الحقيقه رأسا و بلا واسطه المولويه الجعليه.

فنقول: ان الوجدان يحكم بأن العبد اذا جرى على طبق احكام المولى الحقيقى، و لم يصدر منه مخالفه عمليه لا يعاقبه، بل لا يصح منه عقابه و ان صدر منه مخالفه التزاميه و لم يلتزم بأحكامه مضافا الى تصديقه بها.

و أما التقريب الثالث و هو وجوب الموافقه شرعا فلم يدل دليل عليه من الشرع، نعم الدليل دل على وجوب التصديق بنبوه رسول الله (ص) و التصديق بما جاء به، حيث ان انكاره موجب لانكار اصل نبوته، و أما الزائد على ذلك و هو الالتزام بما جاء به فليس عليه دليل. فتحصل فى الجهه الأولى ان الوجوب بانحائه الثلاثه لا دليل عليه.

و أما الجهه الثانيه و هى أن الموافقه الالتزاميه على تقدير وجوبها هل تكون مانعا عن جريان الأصول العمليه فيما اذا لم يلزم من جريانها مخالفه عمليه أم لا؟ فلا بد قبل التكلم عنها من بيان الوجه الذى ذكره المشهور لوجوب الموافقه الالتزاميه مقدمه لذكر التقرير الذى ذكره فى مانعيه الوجوب فى الموافقه عن اجراء الأصول، و الجواب الذى ذكره عنه، فانهم بينوا مانعيه ذلك الوجه، و أجابوا عنه، و حيث انه ليس أحد الوجوه الثلاثه المتقدمه التى بيناها فلا بد من ذكره.

و هو أن وجوب الموافقه الالتزاميه من تبعات التكليف و كونه على عهده المكلف، و ان تنجز التكليف يقتضى بان يطبق المكلف اللوحين لوح العمل

ص: ١٧٧

و الخارج و لوح النفس و الذهن، فكما يجب موافقته عملاً، تجب موافقته التزاماً، فتتجز التكليف فى هذا الوجه هو الملاك لوجوب الموافقه العمليه و الموافقه التزاميه توأمًا، و هذا الوجه غير الوجوه الثلاثة المتقدمه.

فى جواز اتباع حكم العقل فى الاحكام الشرعيه

اشاره

الكلام فى جواز الاعتماد على الأدله العقلية فى استنباط الاحكام الشرعيه، و لا بد قبل الدخول فى المبحث من تمهيد مقدمتين:

المقدمه الأولى: فى تحقيق ما هو محل النزاع فى المقام،

فنبول: ان هنا نزاعين، احدهما: وقع بين الخاصه و العامه، و الآخر وقع بين الخاصه انفسهم، أما النزاع الذى وقع بين الخاصه و العامه فى جواز الاعتماد على الدليل العقلى فموضوعه هو الدليل العقلى؛ بمعنى القضايا العقلية الظنيه كالقياس، و الاستحسان، و نحو ذلك من المدارك الذى استهدفها فقهاء العامه، و بنوا على حجيتها، و استنبطوا الاحكام الشرعيه منها، و لذا عد أبو حنيفه فاتح باب العقل فى الاسلام لقوله بحجيه القياس، و من هنا كان الحق مع الخاصه الذين ذهبوا الى عدم حجيه العقل بهذا المعنى، و ذلك لأنه بعد فرض ابطال ما توهم دليلاً على حجيه ذلك بالخصوص يكفى فى عدم حجيته نفس العمومات و المطلقات الرادعه عن العمل بالظن، مضافاً الى اصاله عدم الحجيه فى نفسها.

و أما النزاع الذى وقع بين الخاصه انفسهم - أى بين الاصوليين و الاخباريين حول العقل - فموضوع القضييه هنا يختلف عن موضوع النزاع هناك، فموضوعه هنا ليس هو القضييه العقلية الظنيه و ما كان من قبيل القياس و الاستحسان و ان ذكر بعض الاخباريين تشنيعاً على الاصوليين انهم يعملون بالقياس مثلاً، و نحو ذلك من التشنيعات إلا أن كل ذلك خارج عن ما هو الموضوع الحقيقى للنزاع، و عن مورد النفى و الاثبات بين المجتهدين و المحدثين، بل ما هو مورد النفى و الاثبات هو القضايا العقلية القطعيه، أى المقرونه بالجزم من قبل النفس التى يمكن ان يستكشف منها حكم شرعى، و بهذا يعنى بقيد الجزم و اقتران القضييه العقلية بالجزم، تخرج

ص: ١٧٨

سائر الاحكام العقلية الظنيه التي ذهب العامه الى حجيتها.

كما انه بملاحظه هذه الخصوصيات التي ذكرناها فى تعريف الدليل العقلى الذى هو محل الكلام يعرف ان الكلام هنا ليس فى خصوص ما كان مدركا للقوه العاقله بمعناها الفلسفى، بل كل قضيه اقترنت بالجزم والتصديق القطعى من قبل النفس، و امكن ان يستكشف منها حكم شرعى فهى داخله فى محل النزاع سواء كانت من مدركات المرتبه المجرده العقلانيه من النفس، أو كانت من مدركات النفس و لو باعتبار مرتبه اخرى من مراتبها.

كما انه ظهر من هذه الخصوصيات ايضا ان ما هو موضوع البحث فى المقام لا يشمل الاحكام العقلية التى هى اسبق رتبه من الكتاب و السنه، أو التى هى فى طول الكتاب و السنه، لأن الكلام انما هو فى القضييه العقلية المقرونه بالجزم والتصديق التى يستكشف منها الحكم الشرعى على حد استكشافه من الكتاب و السنه، فالاحكام العقلية التى تقع فى مرتبه سابقه على الكتاب و السنه، و يبرهن بها على اثبات مبادئ الكتاب و السنه خارجه عن محل الكلام.

كما ان الأحكام العقلية المتأخره رتبه عن استنباط الاحكام الشرعيه من ادلتها، و هى الاحكام الواقعيه فى عالم الامثال و العسيان، كوجوب الطاعه و حرمة المعصيه و نحو ذلك من الاحكام العقلية ايضا خارجه عن محل الكلام؛ لأنها ليست قضايا يستنبط منها حكم شرعى، و انما تقع فى مقام تشخيص وظيفه العبد تجاه الاحكام الشرعيه المستنبطه من ادلتها، فما هو محل الكلام هو المرتبه المتوسطه من الاحكام العقلية، التى يمكن جعلها فى عرض الكتاب و السنه. هذا تشخيص ما هو محل النزاع فى المقام.

المقدمه الثانيه: [بيان استنباط حكم شرعى من الدليل العقلى]

اشاره

وقد عقدناها لبيان استنباط حكم شرعى من امثال هذا الدليل العقلى، فنقول: ان العقل إما نظرى؛ بمعنى ادراك ما ينبغى ان يعلم، و إما عملى بمعنى ادراك ما ينبغى أن يعمل، اما العقل النظرى فكيفيه اقحامه و الاستفاده منه فى مجال استنباط الاحكام الشرعيه ينظر فيها من طرفين؛ طرف النفس، و طرف

ص: ١٧٩

الاثبات.

أما طرف النفي فتطبيق قوانين باب الامكان و الاستحاله على الاحكام الشرعيه، باعتبار ان الاحكام الشرعيه ايضا تخضع لهذه القوانين، كما انه تخضع لها سائر الوجودات الامكانيه و غيرها، فالعقل يمكنه ان يحكم باستحاله حكم شرعى خاص، فاذا حكم باستحاله حصه خاصه من الحكم الشرعى امكن ببركه هذا الحكم العقلى الواحد بلا حاجه الى تجميع و تأليف عدده احكام النفي، أى عدم ثبوت هذا الحكم الشرعى لاستحاله وجوده فى عالم التشريع. ثم انه لو فرض قيام دليل على ثبوت حكم جامع بين ما هو المبرهن على استحاله و بين غيره أمكن بضم ذلك الدليل المجمل الى هذا الدليل العقلى اليقيني استنباط تعيين ذلك الجامع فى حصه اخرى، فيكون هذا الحكم العقلى هنا واقعا فى طريق الاثبات ايضا.

و أما طرف الاثبات فالعقل يمكنه التصدى لاثبات الحكم الشرعى بتطبيق قوانين باب العليه و المعلوليه على الحكم الشرعى باعتباره فعلا- اختياريا صادراً من الفاعل العاقل المختار، فبمقدار ما ينطبق من قوانين العليه على الفعل الاختيارى الصادر من الفاعل الحكيم المختار يمكن الاستفاده منه فى اثبات الحكم الشرعى فى المقام، و هذا يكون بأحد صور ثلاث، و ذلك لأن اثبات شىء عن طريق باب علته و معلوله، أى عن طريق علته المسمى بالبرهان اللئى، أو عن طريق معلوله المسمى بالبرهان الإئى، هذا الاثبات يتوقف على اثبات ذات العله أو ذات المعلول، و اثبات عليه العله و معلوليه المعلول.

و حينئذ فتارة يفرض ان العقل يتصدى لاثبات كلا المطلبين لاثبات ذات العله و لاثبات كونها عله، أو لاثبات ذات المعلول و اثبات كونه معلولاً، فيتم بذلك البرهان اللئى أو البرهان الإئى بنفس الأحكام التى استقل بها العقل النظرى.

و نمثل لذلك فى طرف العله بادراك العقل للملاك التام المحتوى على وجود المقتضى و الشرائط و عدم المانع و المزاحم مع ادراكه عليه هذا الملاك للحكم الشرعى بقانون تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد، و بذلك يتم وجود العله بحكم

العقل و ادراك عليه العله بحكم العقل بهذا القانون قانون تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى المتعلق.

و فى طرف المعلول نمثل له بالسيره العقلائيه، فان الاستدلال بالسيره العقلائيه مع فرض عدم الردع فى التحقيق يرجع الى استكشاف الحكم عن طريق معلوله؛ و ذلك لأن الحكم الشرعى بحسب الواقع لو فرض انه كان على خلاف السيره العقلائيه، و فرض ان المولى لم يردع عن هذه السيره العقلائيه للزم من ذلك نقض الغرض، فبرهان استحاله نقض الغرض يثبت عدم الردع عن السيره العقلائيه المعاصره لأيام النبى و الأئمه (ع)، و عدم الردع يكون كاشفا عن ثبوت الحكم الشرعى.

فها هنا ذات المعلول و هو السيره العقلائيه بحسب الخارج، مع عدم الردع عنها، و بقيد ان تكون غير مردوع عنها هذه السيره بهذا القيد يمكن ان تثبت بالحكم العقلى يعنى بالاستنباط من مجموع القرائن، حيث اننا لم نكن فى ذلك العصر، فاستكشاف ان السيره العقلائيه فى ايام الأئمه، عليهم السلام، كانت جاريه على هذا الحكم مثلا يحتاج الى تجميع عدده قرائن، و من الممكن اثبات ذلك بتوسط الحكم العقلى، كما ان اثبات كون هذا معلولاً للحكم الشرعى انما هو بتوسط برهان استحاله نقض الغرض، فذات المعلول و معلوله المعلول هناك كلاهما ثبت بحكم العقل النظرى. هذه هى الصوره الأولى.

الصوره الثانيه: بعد فرض ان العقل النظرى يستقل بالعليه أو المعلوليه، يستقل بكون الشىء عله إلا أنه لا يستقل بوجود العله خارجاً، كما هو الحال فى ابحاث الملازمات فى علم الاصول، فالملازمه بين وجوب الصلاه و وجوب الوضوء، أى بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه مرجعها الى استقلال العقل النظرى بعليه وجوب ذى المقدمه لوجوب المقدمه، أما وجوب العله بحسب الخارج و ان ذى المقدمه واجب أو غير واجب فهذا ليس من المستقلات العقلية، بل لا بد فى اثباته من اقامه دليل عن خارج حريم العقل النظرى، فها هنا العله تثبت بالعقل النظرى لكن ذات العله تثبت من خارج العقل النظرى، هذه هى الصوره الثانيه.

الصورة الثالثة: عكس الصورة الثانية، بأن يفرض ثبوت ذات العله بحكم العقل إلا أن العليه ثابتته من خارج حريم العقل، و ذلك كما فى موارد قياس المساواه و الأولويه؛ فإن العقل يحكم بان ذات العله الموجوده فى (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ) (١) التى اقتضت حرمة هذا الكلام، تلك العله على جميع احتمالاتها و تقديراتها موجوده فى سائر انحاء السب و الشتم، هذا مما يحكم به العقل، أما كون هذا عله للحرمة فانما استفيدت من دليل (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ) فعليه العله استفيدت من خارج حريم العقل، لكن وجود ذات العله فى سائر الموارد استفيدت من حكم العقل بقياس المساواه و الأولويه هذا كله فى العقل النظرى.

و أما العقل العملى ففى مقام استكشاف حكم شرعى منه يحتاج دائماً الى متمم من العقل النظرى؛ لأن العقل العملى إما أن يطبق على فعل العبد، و إما أن يطبق على فعل المولى، فان طبق على فعل العبد بأن يقال: الظلم قبيح، فهو حرام، يحرم صدور الظلم من العبد لأنه قبيح، فاستكشاف حرمة الظلم بين القبح الفعلى و الحرمة الشرعيه، و هذه الملازمه من مدركات العقل النظرى، فلا بد من ضم العقل النظرى القاضى بالملازمه بين الأمرين؛ بين القبح العقلى و بين الحرمة الشرعيه، و إلا لو فرض مجرد حكم العقل بقبح الظلم مع عدم الالتفات الى قانون الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع فى هذا الباب لما أمكن استكشاف الحكم الشرعى هناك، فلا يكفى مجرد العقل العملى، بل لا بد من ضم الدليل العقلى النظرى اليه لأجل الاستكشاف، كما ان العقل العلمى اذا طبق على فعل المولى ابتداءً، ففيل مثلاً: ان الترخيص فى المخالفه القطعيه للعلم الاجمالى ترخيص فى المعصيه، و الترخيص فى المعصيه قبيح، و من هنا ينفى هذا الترخيص، يحتاج أيضاً إلى إقامه برهان على استحاله صدور القبيح من الحكيم.

إذا فهنا أيضاً نحتاج فى مقام استكشاف الحكم الشرعى الى ضم برهان نظرى

ص: ١٨٢

ببركته نستكشف الحكم الشرعي اثباتاً أو نفيًا. هذا حاصل المقدمه الثانيه في بيان طريقه استكشاف الحكم الشرعي من الدليل العقلي الذي وقع الكلام و البحث في انه هل يجوز اعمال مثل هذه الطريقه فيه أو لا يجوز؟ و بعد هذا ندخل في أصل المطلب.

فقول: ان تنقيح البحث في المقام يقع في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: في دعوى عدم جواز التعويل على الأدلة العقلية من ناحية القصور بحسب عالم الجعل،

و المراد بالقصور بحسب عالم الجعل ان الاحكام الشرعيه المعجوله مقيده بحسب جعلها و تشريعها من قبل المولى، بأن لا تصل عن طريق العقل مثلاً، بأن لا تصل عن هذا الطريق المخصوص، أو ان تصل عن طريق آخر، فحينئذ يكون القصور هنا في نفس الجعل. هذه هي المرحلة الأولى.

المرحلة الثانيه:

هي أن يدعى عدم جواز التعويل على الأدلة العقلية من ناحية القصور في عالم الاستكشاف، فيلتزم بأن عالم الجعل في نفسه تام، و لكن الدليل العقلي لا يصلح ان يكون سببا للعلم بالحكم الشرعي، فهناك قصور في قابليه الدليل العقلي للكشف عن الحكم الشرعي. هذه هي المرحلة الثانيه من البحث.

المرحلة الثالثه:

أن يسلم بأنه لا- قصور في عالم الاستكشاف و ان الدليل العقلي يكون سببا في احراز الحكم الشرعي، إلا- أن هذا القطع بالحكم الشرعي المعلول للدليل العقلي ليس بحجه، فالقصور إنما هو بحسب عالم الحجيه، لا- بحسب عالم الجعل، و لا- بحسب عالم الاستكشاف. هذه مراحل أو جهات البحث الثلاث التي لا بد من التعرض لكل منها.

أما المرحلة الأولى:

و هي دعوى القصور بحسب عالم الجعل، فقد قربها المحقق النائيني (قدس سره)، على ما في تقارير بحثه، بهذا النحو:

ان الاخباريين مثلاً لا ينكرون الاحكام العقلية، و لا ينكرون الملازمه بين الحكم العقلي و الحكم الشرعي، و ليس نظرهم الى الاشكال على جهه الاستكشاف، أى استكشاف الحكم الشرعي من ناحية الحكم العقلي، بل يطلق في

ص: ١٨٣

المقام التسالم على هذه الملازمة بين الحكمين، إلا- أن القصور هنا ليس قصورا فى الكاشف من حيث انه كاشف و فى الدليل من حيث انه دليل، و انما القصور بحسب عالم الجعل بحيث ان كل حكم شرعى فى الشريعة قيد بأن لا يصل عن غير طريق الحجج، و أن لا يصل عن طريق العقل مثلا و الأدلة العقلية، فلو كان الدليل فى المقام لفظيا، و كان منتهيا الى الحجج، عليهم السلام، فيكون الجعل ثابتا، و أما فى فرض عدم انتهاء الدليل اليهم فلا يكون اطلاق الجعل شاملا لمثل هذا المكلف (١).

و ذكر بعد تقريب هذه الدعوى ان هذه الدعوى مرجعها الى تقييد الجعل الأول بمتتم الجعل؛ لأن تقييد الجعل الأول فى نفس الجعل الأول محال عنده إذا كان بلا استعانه بالمتتم لا بالعلم و لا بعدم العلم، لما مرّ سابقا من أن المشهور لا يفرقون بين اخذ العلم شرطاً، أو اخذه مانعاً فإنهم يقولون باستحاله اخذه مانعاً كما يقولون باستحاله اخذه شرطاً فى الجعل الأول، إلا أنه معقول عنده فى الجعل الثانى، و من هنا قال: ان هذه الدعوى أمر معقول و جيد، إلا أنه يعوزه الدليل بحسب مقام الاثبات، فان دل عليه دليل بحسب مقام الاثبات أخذنا به، و رفعنا اليد به عن اطلاقات أدله الاحكام الأوليه، تلك الأدله الأوليه الداله باطلاقها على ثبوت الحكم لكل مكلف سواء وصل اليه الحكم عن هذا الطريق أو عن ذاك الطريق، هذا الاطلاق يمكن رفع اليد عنه لو وجد المخصص و المقيد، فتمام الكلام ينحصر فى التفتيش عن هذا المخصص و المقيد. ثم بعد هذا بعبارة اجمالية و ادعائه ذكر ان تمام الروايات التى استدلت بها على اثبات هذا المطلب قاصره عن اثبات المقصود.

و هذا الذى افاده (قده) مما لا يمكن المساعدة عليه؛ و ذلك لأننا و إن قلنا فيما سبق بامكان اخذ العلم مانعا و تقييد الجعل الأول بعدم العلم من ناحيه سبب خاص فى الجعل الأول فضلا عن الجعل الثانى إلا اننا قلنا بان اخذ العلم مانعا، بل حتى اخذه شرطاً ايضاً مع التفرقه بين الجعل و المجعول، لا- يحتاج الى متمم الجعل، بل حتى اخذه شرطاً ايضاً مع التفرقه بين الجعل و المجعول، لا يحتاج الى متمم الجعل، بل يمكن تصوره فى الجعل الأول على ما مر تحقيقه سابقاً، مع هذا لا يعقل فى المقام

ص: ١٨٤

توضيح كلام الاخباريين على هذا الاساس، أى انه لا يعقل فى المقام الالتزام بالتحديد و ان امكن فى بقيه الموارد، أو فى بعض الموارد إلا- أنه فى امثال المقام يستحيل مثل هذا التحديد بعد فرض تصديق الاخباريين بالملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، و عدم استشكالهم بحسب عالم الاستكشاف كما هو مقصود الميرزا (قده).

توضيح ذلك: انه اذا فرض بان الاشكال لم ينشأ من ناحيه عالم الاستكشاف، و فرضنا ان الاحكام العقلية تامه بحسب الخارج، يعنى ان الخصم يقبل امكان تحقق حكم عقلى جزمى و وقوع ذلك بحسب الخارج، و كون هذا الحكم العقلى الجزمى ايضا سببا فى استكشاف حكم شرعى، بعد فرض تماميه الحكم العقلى فى نفسه و صدق الملازمه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى يستحيل بعد هذا الفرق و بعد ايماننا بذلك، يستحيل قبول هذا التحديد، و مثل هذا التحديد خلف و مناقضه بعد هذا الفرض، فمثلا فى باب العقل العملى اذا فرض ان الاخباريين لم يكن عندهم استشكال فى اصل العقل العملى، و كان العقل العملى اعنى الحسن و القبح العقليين مقبولا عندهم، و فرضنا انه لم يكن عندهم استشكال ايضا بالملازمه بين حكم الشرع و حكم العقل كانت هذه الملازمه ايضا بحسب العقل النظرى تامه فى نظرهم، كما هو المفروض فى كلام الميرزا (قده).

إذا ففى المقام العقل العملى يحكم بقبح الظلم و العقل النظرى يدرك الملازمه الحتميه بين قبح الظلم و بين حرمة شرعاً، و مع فرض الجمع بين هذا العقل النظرى و هذا العقل العملى يستحيل تحييد الحكم الشرعى حينئذ بعدم وصوله من ناحيه دليل العقل، أو فى موارد العقل النظرى مثلا، بقطع النظر عن العقل العملى. لو فرض ان العقل النظرى حكم بالملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته، و أدرك ذلك ادراكا مقرونا بالجزم و التصديق، فهو يدرك ان وجوب الصلاه عله لوجوب الوضوء، و المفروض ان الصلاه واجبه ايضا بحسب الخارج، يستحيل بعد هذا تحييد وجوب الوضوء بأن لا- يصل من ناحيه العقل لأن ذلك يؤدى الى التفكيك بين العله و المعلول، و التفكيك بين العله و المعلول أمر غير معقول فى نظر

ص: ١٨٥

العقل.

إذاً فإن كان المدعى فى التقييد فى المقام التقييد بعد فرض الاعتراف بالملازمة و تتميم عالم الاستكشاف، بمعنى ان الخصم يقبل ان هناك أحكاماً عقلية جزمية، و يقبل ان هذه الاحكام العقلية الجزمية تؤدي الى الجزم بالحكم الشرعى، و مع هذا يدعى التقييد، فهذا خلف و مناقضه فيكون محالاً فى المقام، سواء كان فى العقل العملى أو فى العقل النظرى، فإذا قلنا بالحسن و القبح أى حسن العدل و قبح الظلم، و قلنا بالملازمة بين حكم العقل بالحسن و القبح و بين حكم الشرع، إذا قلنا بكلا هذين الأمرين يستحيل فى المقام تقييد حرمة الظلم بعدم وصولها عن طريق العقل؛ لأن التصديق بذلك معناه التصديق بانفكاك المعلول عن العلة، لأننا قلنا بان حكم العقل و حكم الشرع فى المقام عله و معلول متلازمان، فالتصديق بهذا التقييد مساوق للتصديق بانفكاك العله و المعلول.

و كذلك الحال فى موارد العقل النظرى لو فرض بان العقل حكم حكماً بتاً بكون وجوب ذى المقدمه عله لوجوب المقدمه، فحينئذٍ تصديق العقل بعد ذلك أن وجوب الموضوع غير ثابت مع فرض وجوب الصلاه يكون مساوقاً للتصديق بعدم ثبوت المعلول مع فرض ثبوت العله، و هو محال، اذا فهذا التقريب الذى وقع فى كلام الميرزا (قده)، و هو دعوى كون الجعل مقيداً بعد فرض تسليم عالم الاستكشاف، و بعد فرض تسليم الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع أمر غير معقول.

نعم لو فرض ان الاخباريين يضمنون الى دعوى انكار الملازمة و التشكيك فى عالم الاستكشاف دعوى قصور عالم الجعل لكان هذا امراً معقولاً، بمعنى ان الاخباريين ينكرون الملازمة بين الحسن و القبح و بين الحكم الشرعى، أو ينكرون أصل العقل العملى فى المقام، و حينئذٍ فمن المعقول لهم ان يقيدوه، و ان يقولوا: ان الجعل الأول يكون مقيداً بأن يصل عن طريق الحجج، عليهم السلام، بأن يكون سبب المعرفة به هو الحجج، و ان يكون وصوله منتهياً اليهم، عليهم السلام، هذا أمر معقول بعد فرض عدم قبول العقل فى نفسه، أو عدم قبول استكشاف الحكم

ص: ١٨٦

الشرعى من ناحيته.

و أما ما هو المفروض فى كلام الميرزا (قده) من تميم حكم العقل فى نفسه و تميم الملازمه بين حكم العقل العملى و الأحكام الشرعيه فمثل هذا التقييد فى عالم الجعل أمر غير معقول.

إذا فهذه الدعوى انما تكون معقوله لو تمت الدعوى فى الجهه الثانيه، لو تم فى الجهه الثانيه مرام الاخباريين و امكن للخصم انكار اصل القضيه العقليه الجزميه، أو ينكر فى باب العقل العملى الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، فحينئذ يمكن فى المقام تقييد الجعل.

و أما مع فرض تماميه العقل فى نفسه، و تماميه برهان الملازمه بين العقل العملى و بين الحكم الشرعى، فلا مجال لتقييد الاحكام الشرعيه بعدم وصولها من هذا الطريق؛ لأنه مساوق لدعوى عدم وجود المعلول مع تماميه علته، و حيث أن الاشكال فى الاستكشاف، و تميمه فى المرحله الثانيه ثابت فى نفسه، فالجواب فى المرحله الثانيه يكون جوابا برهانيا. نعم لو فرض انه لم يتم الجواب البرهانى فى المقام، و كان الاشكال فى المرحله الثانيه تاما فى نفسه لكان هذا بحثا اثباتيا فى نفسه، فيقع الكلام بعد ذلك فى المقيدات و المخصصات.

و أما المرحله الثانيه: من الكلام و هي: دعوى عدم جواز الاعتماد على الدليل العقلي من ناحيه قصور عالم الاستكشاف،

اشاره

و أساس شبهه الاخباريين فى ذلك هو كثره وقوع الخطأ فى الاحكام العقليه، فان كل عاقل يرى ما يصدر منه أو ما يتورط فيه من اخطاء و كذلك يرى اخطاء غيره ناشئه من استنتاجاتهم العقليه و براهينهم النظرية، و مع الالتفات الى ذلك لا يمكن ان يتأتى للانسان الجزم ببرهان عقلى؛ لاحتمال كونه على حد تلك البراهين العقليه التى ظهر له خطأها.

و ينبغى فى هذا المقام ان نميز بدقه بين موقف الاخباريين من العقل النظرى، و موقف مدارس الفلسفه الماديه؛ فان الموقفين و إن تشابهها صورته من حيث شجبهما للعقل النظرى إلا أنهما يختلفان جوهراً، و يختلفان فى المدعى بحسب التحليل؛

ص: ١٨٧

فان المدعى فى مدارس الفلسفه الماديه هو التفصيل بين العقل النظرى المجرد و العقل النظرى التجريبي، بدعوى ان اساس المعرفه البشريه هو الحس و التجربه، فكل معرفه عقليه منفصله عن الحس و التجربه لا قيمه لها، و انما هى انشاء صرف من قبل النفس، و إنما القيمه المنطقيه هى للعقل النظرى القائم على أساس الحس و التجربه، و بهذا كان هؤلاء يؤمنون بمبادئ العقل النظرى البديهي و الاوليه و بما يستنبط منها من مبادئ فى الحدود التى يزعمون استخراجها من الحس و التجربه.

و أما الاخباريون فهم يرفضون العقل النظرى بصوره مطلقه، من دون تمييز بين المجرد منه و التجريبي، لأنهم لا يجوزون التعويل على غير الأدله اللفظيه الموروته عن الحجج، عليهم السلام، فلا يفرقون مثلاً بين العقل النظرى المجرد الذى يحكم بالملازمه بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته ببرهان الخلف، و بين العقل النظرى التجريبي القائم على اساس التجربه و الملاحظه و الاختبار.

فهناك فرق اساسى بين المدعين، لأن احدهما يرجع الى التفصيل فى العقل النظرى، و الآخر و هو مدعى الاخباريين يرجع الى انكار العقل النظرى مطلقاً؛ و لهذا كان مدعى الاخباريين أشبه بمذاهب الشك فى الفلسفه، أو باتجاهات السفسطه التى تنكر العقل النظرى، و تسلب قيمته المنطقيه بشكل مطلق.

و الكلام حول شبهه الاخباريين تقع تاره بلحاظ العقل النظرى، و اخرى بلحاظ العقل العملى.

أما باللحاظ الأول: فيرد عليهم أولاً: النقض بالقضايا العقلية التى تبرهن على مبادئ الكتاب و السنه، فانها تنتسب الى نفس النوع الذى تنتسب اليه القضايا العقلية التى هى موضوع البحث، فاذا سلب من العقل النظرى حججه المنطقيه سقطت قيمه تلك القضايا، و بذلك انسدت باب اثبات مبادئ الكتاب و السنه التى ينحصر اثباتها عن طريق العقل؛ لامتناع الاستدلال عليها بنفسها.

و يرد عليهم النقض ثانياً: بأن لازم ما قالوه عدم امكان اثبات نفس وجود الدليل اللفظى الذى حصر به الاستنباط؛ لأن الدليل اللفظى بالنسبه لينا إما متواتر،

و إما خبر آحاد، و الثاني عاله على الأول.

و المتواتر انما يثبت بضم حكم من العقل النظرى، فان التواتر معناه نقل حادثه معينه عن حس نقلا يقترن بخصوصيات كميّه و كيفيه تبلغ الى درجه بحيث يحكم العقل بالملازمه بين هذا النقل و بين صحه المنقول، و بامتناع انفكاك احدهما عن الآخر، فبدون ضم حكم العقل بالملازمه فى المقام لا يمكن استنتاج ثبوت الدليل اللفظى من ناحيه التواتر فاثبات الدليل اللفظى بالتواتر مثلا يحتاج اذا الى نفس ما يحتاج اليه الحكم بوجود الوضوء من ناحيه الملازمه، فلا- فرق بين حكم العقل بالملازمه بين الوجوبين و حكم العقل بالملازمه بين الحادثه و النقل الخاص المتواتر، فان سقطت قيمه العقل سقطت فى كلا المقامين، و تعذر حينئذ على الاخبارى ان يثبت الدليل اللفظى لكى يعتمد عليه فى مقام الاستنباط.

و يرد عليهم ثالثاً، على سبيل النقض ايضا: انه لو فرض وصول الدليل اللفظى الى الاخبارى لما أمكنه ان يستنبط منه حكماً شرعياً؛ لأن استنباط الحكم الشرعى من الدليل اللفظى كثيراً ما يتوقف على تأملات عقلية، تكون فى معرض الخطأ و الصواب على حد سائر أحكام العقل، فعلى سبيل المثال ملاحظه النسبه بين الدليلين من حيث كونهما متساويين، أو عامين من وجه، أو غير ذلك كثيراً ما يحتاج الى تأمل عقلى خاصه اذا وقعت المعارضه بين اطراف ثلاثه أو أكثر، فان استنتاج النسبه حينئذ يكون عملاً عقلياً فى مستوى سائر القضايا العقلية التى يكثر فيه الخطأ.

و هكذا يتضح ان لازم شبهه الاخباريين هو انسلاخ العقل النظرى بقول مطلق عن الحجية المنطقية، فيرتب على ذلك حتما سقوط تمام البراهين على اثبات مبادئ الكتاب و السنه أولاً، و سقوط تمام البراهين على اثبات نفس الدليل اللفظى ثانياً، و تعذر استفاده الحكم من الدليل اللفظى فى كثير من الموارد ثالثاً.

الفرق بين اليقين الأصولي و اليقين المنطقي

كان أساس شبهه الاخباريين فى دعوى قصور عالم الاستكشاف للدليل العقلى يقوم على ملاحظه كثره الاخطاء فى الاحكام العقلية، الأمر الذى يبرر فى

نظر الاخباريين سقوط الدليل العقلي بحسب عالم الاستكشاف. و هذا الاساس النظرى للشبهه لا يختلف الحال بالنسبه اليه بين ان نسلم بوقوع الخطأ فى القوه الواحده الدراكه من قوى النفس، و بين أن نذهب فى تفسير وقوع الخطأ مذهب القائلين بأن مرد الخطأ فى التحليل النهائى الى التلفيق.

ذلك ان النفس هى مرتكز لعدده قوى درآكه، و كل قوه درآكه اذا لوحظت احكامها الصادره منها مباشره وجد أنها سليمه من الخطأ، و لكن حيث ان النفس هى نقطه التقاء تلك القوى و مركز تجمعها، بحيث ان احكام تلك القوى تكون فى الحقيقه احكاماً للنفس، و قد تلفق النفس بين موضوع حكم قوه و محمول حكم قوه أخرى، و ينتج الخطأ بسبب عمليه التلفيق هذه، بحيث لو لوحظ الموضوع فى موضعه الأصلي، و بوصفه موضوعاً لحكم قوه درآكه معينه، و لوحظ المحمول فى موضعه الأصلي ايضاً، و بوصفه محمولاً فى قضيه مدركه لقوه اخرى من قوى النفس الدراكه لزال الخطأ و الالتباس، و لانتھينا الى حكمين صادقين كل منهما بتوسط قوه خاصه.

ان هذه الطريقه فى تفسير وقوع الخطأ فى المعارف البشريه و هذا التفسير النظرى لا يؤثر على الموقف شيئاً حتى و لو كان صحيحاً، لأن الخطأ على أى حال واقع و كثير، سواء كان مرده إلى القوى أو النفس بعمليه التلفيق بين موضوعات تلك القوى و محمولاتها، و ما دما نعترف بالخطأ و كثرته فالشبهه قائمه، فكون الخطأ نابعاً من عمليه التلفيق ينفع فى تفسير هذه الظاهره، لا فى كيفيه الاحتراز عنها، أو فى اعطاء الدليل العقلي القيمه الكامله فى عالم الاستكشاف.

و حين نلاحظ الموقفين المختلفين للمحدثين و لاصحابنا الاصوليين نجد ان هذه الشبهه قد ردت على اساس الاعتماد على المنطق بوصفه القانون العاصم لحركه الفكر من المطالب الى المبادئ، و عودها تاره اخرى من المبادئ الى المطالب، و الدليل العقلي يستمد اعتباره فى عالم الاستكشاف من ذلك القانون الذى به يمكن التحرز عن الوقوع فى الخطأ، فالتفكير العقلي بصوره منفصله عن قوانين حركه الفكر يمكن ان يتعرض للخطأ، و أما حين يعتصم بهذه القوانين فيكون فى منجاه من

الخطأ، و يكتمل بذلك تميمه في عالم الاستكشاف.

هذا هو الجواب الذي يقدم عادة على الشبهه التي تركز على اساس كثره الخطأ، و كأن الاخباريين انفسهم فطنوا الى ذلك، فأجاب عن هذا بعضهم، كما نقل الشيخ الاعظم الانصارى (قده) في الرسائل عن بعض علمائهم انه قال: ان علم المنطق انما يعصم من ناحيه الخطأ في الصورة، و لا يعصم من ناحيه الخطأ في المادة، فيبقى الدليل العقلي عرضه للخطأ من هذه الناحيه، دون ضامن للصواب (١).

و هذا القدر من البيان يجب عليه منطقيا عادة بارجاع الخطأ في المادة الى الخطأ في الصورة دائما؛ لأن المادة التي يفترض فيها وقوع الخطأ لا- يمكن ان تكون هي المواد و القضايا الأوليه او الضروريه بأقسامها الست؛ لأن هذه القضايا يقينيه و لا خطأ فيها، كما يتبنى ذلك المنطق في كتاب البرهان، و انما يفترض الخطأ في القضايا الثانويه التي تستخرج من تلك القضايا لتكون بدورها مواداً في اقيسه جديده، و من الواضح حينئذ أن مرد الخطأ في تلك القضايا الثانويه الى الخطأ في طريقه استنتاجها، أى في صورته القياس المنتج لها المؤلف من المواد الأوليه، فأرجعوا الخطأ في المادة وفقاً لهذا التحليل الى الخطأ في الصورة ايضاً، و المفروض ان علم المنطق يعصم من ناحيه الخطأ في الصورة، و بذلك يكون عاصما بقول مطلق.

و التحقيق اننا لسنا بحاجة الى هذا اللون من الجواب، و لا الى الدخول في النزاع على هذا الاسلوب الذي يجعلنا في نفس الالتباس و الخلط الذي وقع فيه الاخباريون انفسهم، و لكي نوضح موقفنا كاصوليين من هذه الشبهه يجب ان نميز بين أمرين و بحثين لم تميز بينهما هذه الشبهه، فهناك بحث اليقين في كتاب البرهان، و هناك بحث القطع في علم الأصول، و كل من البحثين يستهدف معنى يختلف عن المعنى المقصود في البحث الآخر.

ص: ١٩١

فاليقين في كتاب البرهان يعنى اصطلاحاً شيئاً أكثر مما يعنيه الجزم العقلي في عرف الاصولي؛ لأن الجزم في عرف الاصولي لا يعنى اكثر من القطع الذي لا تردد فيه.

و أما اليقين المنطقي فهو يعنى حقانيه ذلك القطع، و ضمان مطابقتة للواقع، فحين يقال في كتاب البرهان: ان البرهان ينتج نتيجة يقينية من مقدمات يقينية، يراد بذلك ان نتيجة البرهان مضمونه الصحة تبعاً لضمان صحه مقدماته.

و أما الجزم كحاله يقينية و بمعناها الاصولي فهو لا يختص بكتاب البرهان كما هو واضح، و اذا عرفنا اختلاف الاصطلاحين اقتربنا الى معرفه اختلاف الهدفين، فان هدف الاصولي بالنسبه الى الادله العقلية يتحقق بمجرد حصول الجزم من ناحيه الدليل العقلي، و ثبوت الحجية الأصوليه لهذا الجزم بمعنى المنجزيه و المعذريه، و لا يهمله كاصولي ان يكون هذا الجزم حقانياً؛ لأن الحجية بمعناها الأصولي المشتمل على المنجزيه و المعذريه لا- تختص بخصوص هدف الاصولي، و كاف في ترتب الحجية الاصوليه عليه، و أما المنطقي و الفيلسوف فحيث إنه بصدد استكشاف الواقع الموضوعي، و اختبار مدى التطابق بين العقل و الواقع، فهو لا يبحث عنه انه هل يوجد جزم أم لا يوجد، و انما يبحث عن حقانيه الجزم و مدى ضمان مطابقتة للواقع، و لا يعنى بالبحث عن الحقانيه حقانيه كل يقين في كل مورد بالنسبه الى المتيقن فان المتيقن لا- يحتاج في مورد يقينه شخصاً الى ضمان لحقانيه يقينه؛ لأنه لا- يحتمل الخطأ ليفتش عن الضمان لعدمه.

و إنما يراد بالبحث عن حقانيه القطع أو العلم أو الجزم التوصل الى طريقه عامه في التفكير العقلي تكون مضمونه المطابقه للواقع، بحيث تبين على اسلوب القاعده الكليه، فيقال مثلاً: ان القضايا التجريبيه القائمه على اساس الحس و التجربه مضمونه الصحة، فغرض المنطقي هو التفيتش عن حقانيه عامه كهذه في المعرفه و التفكير البشري، و قد تبني علم المنطق على ايدى فلاسفتنا المسلمين و من قبلهم

ص: ١٩٢

حقايقه البرهان التام من الناحية الصوريه، و المتألف من الناحية الماديه من القضايا الست، فمعنى هذا ان كل ما قام عليه البرهان فهو مضمون الصحه.

اذا عرفنا كل ذلك و ميزنا بين حدود غرض الأصولي، و حدود غرض المنطقي نقول تفريعا على هذا: إن الإخباري الذي يتمسك بشبهه كثره الخطأ في القضايا العقلية، و يستدل بذلك على قصور الدليل العقلي بحسب عالم الاستكشاف، إذا أراد بذلك الرد على اليقين بمعناه المنطقي، و القول بان كثره الاخطاء لا تسمح لنا بضمان حقايقه طريقه معينه في التفكير البشري النظرى فهو سواء صح أم لم تصح لا علاقه له بالبحث الاصولي اطلاقا؛ لأن الحجية الاصوليه بمعنى المنجزيه و المعذريره لا تتوقف كما عرفنا على وضع قاعده عامه لضمان حقايقه الجزم، بل يكفى في ترتبها كما سبق مجرد حصول الجزم و لو لم تكن مضمونه الحقايقه بقاعده عامه، فسقوط يقينيه كتاب البرهان مثلا لا يتصل بغرض الاصولي من قريب أو بعيد، و لا يتعارض مع وجود اليقين كحاله نفسانيه، و انما يتعارض مع اعطاء ضمان منطقي عام لحقايقه نوع من الاستدلالات و الاستنتاجات. هذا كله ان اراد الاخباري بشبهته ان يطعن في ضمان صحه الجزم. و أما اذا اراد بذلك ان يبرهن على عدم وجود الجزم حتى بمعناه الاصولي و كحاله نفسيه، بمعنى ان الانسان بعد التفاته الى كثره وقوع الخطأ من العقل البشري لا يتاح له ان يقطع بقضيه نظريه مهما توفرت المبررات النظرية و الاستدلاليه لذلك، لانه يحتمل وقوعه في الخطأ ايضا، بناء على هذا التفسير لموقف الاخباري و شبهته يكون مرجع مدعاه بالتحليل الى ان الالتفات الى كثره الخطأ مانع تكويني عن حصول الجزم.

توضيحه: ان الجزم اذا لوحظ كحاله نفسيه طارئه فهو يخضع لا- محاله لقوانين العليه، و اذا تمت اجزاء علته يحصل الجزم بالمعلول حتماً، سواء كان مطابقاً للواقع أم لا، فعدم حصول ذات الجزم في مورد كعدم حصول حراره الماء في مورد مثلا لا بد ان ينشأ من عدم تماميه العله التامه، فحين يفرض مثلا ان الجزم لا يحصل للانسان مع التفاته الى كثره الخطأ كما يقول الاخباري، لا بد ان يعنى ذلك ان عدم الالتفات الى كثره الخطأ يكون جزء في عله حصول الجزم بما هو

ظاهرة نفسيه، و إلا لكان عدم حصول الجزم تفكيكا بين المعلول و العله، و هو محال.

هكذا نعرف انه بعد هذا التشقيق و التعريف لا يبقى محصل لكلام الاخبارى، إلا دعوى دخاله عدم الالتفات الى كثره الخطأ فى عله الجزم تكويناً، و هذه الدخاله لا يمكن للاخبارى ان يتبناها و يدعيها؛ لأن ذلك يحتوى على تناقض، لأنه إن قطع بهذه الدخاله التى هى حكم عقلى نظرى، فقد ناقض الدخاله نفسها و قد كذبها بحصول القطع له بقضيه عقليه مع التفاته الى كثره الخطأ، فنفس دعوى الاخبارى لهذه القضيه يبرهن على كذبها، فلا بد للاخبارى اذاً ان يشكك حتى فى صدق هذه القضيه، قضيه الدخاله، بنحو الموجه الكليه، و مع الشك لا يجوز له دعوى ذلك.

و أما حين ندس هذه القضيه قضيه الدخاله لا بصوره الجدل مع الأخبارى، بل بصوره موضوعيه مستقله، فان موقفنا منها يكون كموقفنا من دعوى دخاله وجود النار تحت السقف فى احتراق الورقه بها مثلاً، فلو ادعى شخص ان كون النار تحت السقف دخيل فى احتراق الورقه بها كان الجواب هو تجربه القاء الورقه فى نار لا يظلمها سقف، فان هذه العلميه تكون حلاً و نقضاً فى وقت واحد، و هكذا فى المقام يكون الجواب على دعوى الدخاله هو الوجدان القاضى بحصول الجزم مع الالتفات الى كثره الخطأ فى العقل النظرى.

و لكن هناك فرقاً بين المثالين، ففى مثال الاحتراق و النار لا يحتمل دخل تظليل السقف فى نار دون نار، و بالنسبه الى ورقه دون ورقه، و لهذا فنحن حين تجرى تجربه احراق الورقه بالنار تحت السقف نستنتج من ذلك نفي الدخاله بقول مطلق، و اما فى المقام فان الجزم تختلف نوعيه علته باختلاف افراد الانسان، و يكون فى كل انسان لخواصه الروحيه، و الفكرية، و استعداداته المختلفه، و مرانته، و ممارسته للعمل العقلى تأثير فى حصول الجزم لديه، فملكه النظر و إن كانت مشتركه بين الافراد و لكن طريقه استعمالها و الاستفادة منها و اعمالها فى تحصيل الجزم كل ذلك يختلف باختلاف تلك الشروط و المؤثرات، فمن اجل هذا كان من المحتمل ان يكون الشئ الواحد مانعاً عن حصول الجزم عند شخص و لا يكون

ص: ١٩٤

مانعاً عن حصوله عند شخص آخر، كالاتفات الى كثرة الخطأ الذي نتكلم عنه في المقام، و نفس اختلاف الشخصين في هذه المانعيه يرجع الى اختلاف خصوصياتهما الفكرية و الروحية و غير ذلك، و لهذا لا- نستطيع ان ننفي الدخاله بنحو السالبه الكليه عن طريق التجارب الخاصه، و لكننا نستطيع بذلك ابطال الدخاله بنحو الموجبه الكليه.

أما توجيه الاعتراض الى من حصل له الجزم بلسان انه كيف حصل الجزم مع التفاتك الى كثرة الخطأ؟ فجوابه أحد أمرين:

الأول: ان حصول الجزم في بعض الاحيان يكون اضطرارياً بمقتضى طبيعه ملكه النظر و طبيعه حركتها ذهاباً من المطالب الى المبادئ، و اياً من المبادئ الى المطالب، تبعاً لما تقرره مجموع الخصوصيات التي يتكون منها ذلك الانسان، فالجزم حاله اضطراريه لا معنى لمطالبه الجازم بوجه قيامه به.

الثاني: هذا الاضطراب نفسه قد يكون احياناً وليد نكته موجوده في نفس الجازم، كما لو فرض ان الجازم كان يدعى مهارته و توفر الشرائط باصاله الواقع لديه من ناحيه نفس استعداده، و من ناحيه اطلاعه على مجموع افكار غيره بنحو لم يتوفر لغيره، و بتعبير آخر انه يدعى كون النظر العقلي له في المرتبه التي لا- يصدر منه خطأ، بحيث لو جمعت تمام الانظار العقلية التي تتوفر فيها تمام تلك الخصوصيات لكان الخطأ فيها قليلاً.

و هكذا تلخص من تمام ما ذكرناه ان الاخبارى إن اراد بشبهته انكار ضمان حقانيه الجزم بوجه كلى فهو اجنبى عن محل الكلام فى علم الاصول، و ان اراد دعوى دخل الالتفات الى كثرة الخطأ فى المنع عن حصول الجزم تكويناً فهو مضافاً الى عدم امكان صدور مثل هذه الدعوى منه يكفى فى ابطالها نقضا وحلاً رجوع كل شخص الى وجدانه. هذا تمام الكلام فى الجانب الأصولي من البحث.

و اما الجانب المنطقي منه فلا يتسع المقام لتفصيله، و لهذا سوف نكتفى بالاشارة الى الحدود المناسبة لطبيعه موضوعنا، و قد عرفنا ان شبهه كثرة وقوع

ص: ١٩٥

الخطأ من وجهتها المنطقيه، تتلخص فى القول بشكل عام بعدم امكان ضمان حقانيه العقل النظرى و القضايا العقلية باعتبار كثره وقوع الخطأ فيها.

و موقف الفلاسفه اليقينيين المؤمنين بالمنطق الصورى الارسطى من هذه الشبهه تتلخص فى القول بأن العقل عقلاان: عقل أولى غير مكتسب، و إليه تنتسب القضايا الست المعروفة فى كتاب البرهان، و هذا العقل هو الذى يشكل القاعده و الأساس و المنطلق للفكر نحو العقل النظرى المكتسب، و العقل النظرى المكتسب هو العقل الثانى، و إليه تنتسب جميع القضايا التى يكسبها العقل عن طريق البرهنه عليها بقضايا العقل الأول، و العقل الأول مصون عن الخطأ و مضمون الحقانيه باعتبار بداهته، و أما العقل الثانى فهو يضمن و يكون يقينياً عن طريق مراعاة قواعد المنطق التى تضع لحركه الفكر قوانينها، و على هذا الاساس لا يبقى موضوع للخطأ المفترض فى الشبهه، و لا خطر من ناحيته يعسر التحرى عنه؛ لأنه ان افترض ان الخطأ كان فى العقل الأول كانت بداهه العقل هى التى تضمن بطلان الافتراض و حقانيه الادراك، و ان افترض فى العقل الثانى أى فى قضايا يبرهن عليها بالمبادئ الأولى فالخطأ لا محاله يقع فى الصوره، أعنى ان كل خطأ فى هذا المجال يرجع بالتحليل الى الصوره أى الى طريقه الاستنتاج و شكل القياس؛ لأن الخطأ فى الماده الثانويه ان افترض فهو بدوره نابع من الخطأ فى طريقه استنتاج تلك الماده الثانويه من المبادئ، و إذا انحصر الخطأ و مجاله فى نطاق الصوره امكن التحرز عنه عن طريق قواعد المنطق الصورى. و بهذا يخرج هؤلاء بنتيجه هى يقينيهِ العقل الأول و يقينيهِ العقل الثانى المراعى لعلم المنطق.

و هنا قد يرجع صاحب الشبهه و يقول: ان مراعاة المنطق اذا كانت هى الضامن لحقانيه العقل النظرى فما الذى يضمن لنا اننا لم نخطأ فى تطبيق المنطق نفسه؟.

و لكى ينحل الموقف و تتضح الحكومه بين هذين الاتجاهين يجب ان نجيب عن السؤال التالى: هل ان القضيهِ العقلية أوليه معتصمه بالبداهه أو نظريه مستنبطه منها و مكتسبه على أساسها لكى يدعى ضمان عدم الخطأ فى الأولى بالبداهه و ضمان ذلك فى الثانيه بالمنطق؟

ص: ١٩٦

و توضيح الحال بغية الجواب على هذا السؤال يكون بتحقيق امرين: احدهما في تحقيق العقل الأولى و مداه، و الآخر: في تحقيق عمليه الاكتساب البرهاني التي يقوم على اساسها العقل النظرى الاكتسابى.

أما الامر الأول فالمعروف عاده، كما اشرفنا سابقاً، أن المبادئ الأولى فى القضايا العقلية هى القضايا الست، لانها قضايا غير مكتسبه بالبرهان السابق، و لهذا استحقت صفه الاليه، بل هى إما قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور اطرافها، كما هو الحال فى الأوليات و القضايا التى قياساتها معها، و أما قضايا يحكم العقل بها بعد الاستعانه بشىء، كالحس فى المحسوسات، و تجربه فى التجريبات مثلاً، و لكن هذا الشىء الذى لا يحكم العقل بدونه ليس برهانا و استنتاجاً نظرياً لتكون القضية مكتسبه و ثانويه و تدخل فى العقل النظرى المكتسب، بل هى أمور من قبل الحس و تجربه، و هذه القضايا تختلف فى رأيهم بطبيعتها عن القضايا المكتسبه، و تقدم عليها رتبته.

و لكن التحقيق اننا اذا استثنينا الأوليات و القضايا التى قياساتها معها لم نجد فى الباقي ما يكون مضمون الحقانيه و يقينا بحسب اصطلاح كتاب البرهان، بل انها ترجع فى الغالب الى قضايا مكتسبه، أو قضايا من نوع ثالث سوف نشير اليه فيما بعد، و على أى من التقديرين لا يمكن اعتبارها مضمونه الحقانيه على اساس البداهه على حد ضمان الأوليات و القضايا التى قياساتها معها.

و تفصيل ذلك: اما فى المحسوسات فالقضية العقلية القائم على اساس الحس التى يراد اعتبارها من اليقينيّات الاولى ان اريد بها القضية التى يحكم العقل بها بلحاظ افق الحس نفسه فهى قضيه يقينيه بلا شك، لأن الموجود فى هذا الأفق وجدانى للنفس، و لكن ذلك خارج عن غرض المنطقى من كتاب البرهان، لأن المقصود منطقياً ضمان الحقانيه بلحاظ المطابقه للواقع الخارجى، نعم قد يقع الموجود فى أفق الحس صغرى لكبرى بديهيه بحيث ينتج بشكل بديهى ثبوت شىء وراءه، كما يدعى من تطبيق مبدأ العليه عليه لاستكشاف عله مثيره للادراكات

ص: ١٩٧

الحسيه المتعاقبه فى وجدان النفس.

و أما القضية المحسوسه بمعنى حكم العقل بمطابقه الصوره المحسوسه للواقع فالمطابقه بمعنى وجود أصل واقع ما وراء عالم الحس هى قضيه بديهيه واضحه لدى العقل فى مستوى سائر بديهياته، و أما المطابقه التفصيليه بين المحسوس و الواقع فهى و ان كان قد يحصل الجزم بها كثيراً بمعناه الاصولي، و لكنه ليس يقينياً بالمعنى المنطقي، أى ليس مضمون الحقانيه لا على أساس البدهاهه و لا على اساس الاكتساب المنطقي؛ لأن الجزم بالمطابقه ليس بديهياً، و إلا للزم وقوع الخطأ فى البديهيات لكثرتهم وقوع الخطأ فى امثال ذلك الجزم، كما انه ليس مكتسباً اكتساباً منطقياً برهانياً من البديهى، و هكذا نعرف ان المقدار المضمون الحقانيه انما هو اصل الواقع الموضوعى لا القضايا المحسوسه بمعنى المطابقه للواقع.

و أما القضايا التجريبيه و الحدسيه التى تتفق فى الجوهر و ان اختلفت التجريبيه عن الحدسيه فى وجود العمل من المجرب دون الحادس فهى جميعاً ليست مضمونه الحقانيه، و بالتالى ليست يقينيه بحسب عرف كتاب البرهان، فالانسان حين يستنتج ان شراب «السقمونيا» عله للاسهال بالتجربه كما يقولون، لا بد له ان ينفى عليه أى شىء آخر اتفق وجوده فى تلك الحالات، و بعد ذلك و على اساس مبدأ العليه الاولى مثلاً يستنتج ان الشراب الخاص هو العله لاستحاله وجود المعلول بدون العله، و لكن من اين له الجزم بنفى عليه ما عدا الشراب؟ ان طريقه الى ذلك هو محاوله ملاحظه اثر الشراب فى حال عدم وجود أى شىء تحتل عليه، و من المعلوم أن الجزم بذلك على هذا الاساس، و القطع بان لم يبق شىء مما يحتمل عليه موجوداً حال الشراب ليس من البديهيات، و لهذا قد يحصل الجزم ثم يظهر الخطأ بعد ذلك، كما يتفق كثيراً فى العلوم الطبيعیه، و لا- هو نظرى مكتسب بالبرهان من المبادئ الأولى اذ لا برهان من تلك المبادئ على ذلك.

و سوف نعرف فيما بعد ان هذا الجزم ينتسب الى نوع ثالث غير الأولى و المكتسب، و هو على أى حال غير مضمون الحقانيه لا على اساس البدهاهه لأنه ليس بديهياً و لا على اساس المنطق لأنه ليس مكتسباً بالبرهان.

ص: ١٩٨

و مما ذكرنا يظهر حال المتواترات التي قالوا فيها انها القضية التي يتوفر الاخبار عنها و يتعدد حتى يوجب اليقين، و لك ان تقول: أى يقين هذا؟ فان كان هو الجزم بالمعنى الأصولي فوجوده مسلم فى كثير من الأحيان، و لكنه غير مضمون الحقانيه؛ اذ هو ليس بديهيًا لوقوع التخلف فيه، و لا مكتسبًا من المبادئ البديهيه صرفًا.

و إن اريد بهذا الجزم اليقين بالمعنى المنطقي المحتوى على ضمان الحقانيه كان مرجع كلامهم الى ان القضية المضمونه الحقانيه حقانيه، و كان لغواً من الكلام لانه من القضية الضروريه بشرط المحمول.

و الحاصل ان حكم العقل بالملازمه بين اخبار جماعه و بين وقوع الحادته ليس بطبيعته مضمون الحقانيه ما دام ليس بديهيًا و لا مكتسبًا منطقيًا، و هكذا نعرف ان العقل الأولى أى العقل المضمون الحقانيه بنفسه و بالبدايه و بلا حاجه الى مراعه قانون المنطق انما هو خصوص البديهيات و القضايا التي قياساتها معها. و القدر الذى يستنتج من هذه البديهيات بطريقه بديهيه الانتاج. هذا تمام الكلام فى الأمر الاول.

و أما الأمر الثانى و هو فى تحقيق عمليه اكتساب العقل الثانى من العقل الأول لأجل أن نعرف مدى صحه الضمانات التي ادعاها الفلاسفه اليقينيون، فقد عرفنا من دعواهم انهم يقولون فى مقام ضمان حقانيه العقل ان العقل عقلا، فالعقل الأول الغير المكتسب الذى منه تبدأ سلسله التفكير منعاً للدور و التسلسل، ان هذا العقل مضمون الصحه ضماناً ذاتياً لبدايته، و ما سوى هذا العقل قضايا تنتسب الى العقل الثانى المكتسب، فهى اذاً قضايا عقليه مكتسبه من العقل الأول، فتكون مضمونه الصحه لا ضماناً ذاتياً، بل باعتبار مراعه قواعد المنطق فى اكتسابها من المبادئ الأولى، و هكذا انتهوا من ذلك الى ان الضمان الذاتى و الضمان بالمنطق هما ضمانه العقل البشرى من الخطأ.

و يترتب على ذلك ان وقوع العقل فى الخطأ انما ينتج حتماً فى العقل الثانى لا فى العقل الأول، و انما ينتج فى الثانى اذا لم يراعى المنطق الضامن لصحه العقل

ص: ١٩٩

النظري عند مراعاته.

فما نحن بصدده الآن ان نعرف هل ان ما سوى العقل الأول المضمون ضمناً ذاتياً من القضايا العقلية النظرية هي كلها مكتسبه من العقل الأول، اما باكتساب صحيح روعى فيه المنطق، أو باكتساب خاطئ، فانه اذا صح هذا كان معناه ان ما احرزنا فيه مراعاة المنطق فكل علومه حقه مضمونه المطابقه للواقع.

و أما إذا كانت بعض قضايا العقل غير المضمون ذاتياً ليست بمكتسبه، و انما هي نوع ثالث من العقل لا هو بالمكتسب، إذا كانت توجد قضايا من هذا القبيل فأمثال هذه القضايا لا يمكن أن تضمن بالاكتساب وفقاً لمراعاة المنطق؛ لأنها بطبيعتها ليست مكتسبه، فالمسألة كلها تتركز اخيراً في هذه النقطة أى في الجواب على هذا السؤال: هل ان القضايا العقلية غير المضمونه ذاتاً مكتسبه كلها، أو فيها غير المكتسب؟ فعلى الأول يكون المنطق بمراعاته ضامناً لصحتها جميعاً على ما سوف نوضحه، ان شاء الله تعالى، و على الثانى يصبح جزء من العقل النظري، أو إن شئت فقل: يوجد هناك عقل ثالث لا هو مضمون بالذات، و لا هو مضمون بالعرض.

و لكي نوضح الحق في الجواب على هذا السؤال خصصنا هذا الامر الثاني بعد ان عرفنا في الأمر الاول حدود العقل المضمون ضمناً ذاتياً لبحث حدود الضمان بالعرض بالكشف عن حقيقه علميه الاكتساب التي تضمن نتائجها بمراعاة المنطق، فأى عمليه هذه التي يضمنها المنطق و يضمن نتائجها، و ما هو مدى شمولها؟ ان الاكتساب الذي يعترف المنطق به و ضمن نتائجه هو خصوص الاكتساب القائم على اساس القياس لأن التمثيل و الاستقراء غير مضمون منطقياً ما لم يرجع الى القياس، و القياس مرده الى الشك الأول؛ لأن الاشكال الأخرى انما يضمن نتائجها منطقياً ببرهان الشك الأول، فالشكل الأول للقياس هو الطريقه الوحيده التي يضمنها علم المنطق الصورى.

و الانتاج فى هذا الشك يتم على اساس جمع حدود ثلاثه: الحد الاصغر،

ص: ٢٠٠

و الأوسط، و الأكبر، و يكون للمكتسب معرفه قبله بثبوت الاوسط للاصغر، و الأكبر للأوسط، و يكتسب بالقياس حينئذ ثبوت الاكبر للاصغر على ضوء مبدأ أولى في العقل يقول: ان كل حد يستقرأ حداً فهو ثابت لكل ما ينطبق عليه ذلك الحد المستقرأ، فحيث ان المتغير حادث بالاستقراء، و حيث ان العالم مما يشمله الحد الأوسط المستقرأ مثلاً فهو حادث، و بهذا نعرف ان طريقه الاكتساب القياسي دائماً هي طريقه النزول من العام الى الخاص، و التدرج من الكلى الى الجزئى، بتوسط جزئى نسبي بين المنطلق و المنتهى.

و لأجل هذا قد يقال، بل قيل: ان القياس لا ينتج معرفه جديده، و هذا الكلام بالمعنى الذى اراد قائله و ان لم يكن صحيحاً كما اوضحناه فى محله، إلا- أنه بمعنى آخر صحيح أى ان المعرفة المستنتجه باعتبارها تطبيقاً لكلى كنا نعرفه فهى كشف عن أمر كان مستتراً فى معلوماتنا السابقه، و دور القياس تفصيل المجملات التى يحفل بها العقل الأول، و النزول بها الى صغرياتها و مصاديقها، فلا فرق بين الانسان الأول على وجه الأرض و آخر انسان إلا- فى تفصيل المجملات. إذا تصورنا الآن كيف تتم عمليه الاكتساب فى القياس. يمكننا أن نعبر عن العقل النظرى المكتسب، و نفصل قضاياها فى قائمه تبدأ فى المبادئ الأولى فى العقل، ثم تنزل الى الحدود التى قبلها فى مقام التطبيق مباشره، ثم الى الحدود الأخص منها، و هكذا. و يكون كل حد من الحدود المترته اوسط بالنسبه الى ما يليه مباشره؛ لأنه الواسطه فى ثبوت الحد القبلى للحد الذى يليه، و يكون أكبر بالنسبه الى الحد الذى يتلوه، كما يكون اصغر بالنسبه الى الحد الذى يتلوه، كما يكون اصغر بالنسبه الى الحد المتقدم عليه بدرجتين، و هذه القائمه هي كل حصيله المنطق الارسطى التى يمكن للمنطق ضمانها.

و لنر الآن ما اذا كان من الممكن ان نضع كل قضايا العقل النظرى فى هذه القائمه لأجل ان تكون كلها مكتسبه اكتساباً منطقياً قياسياً، ان هذا غير ممكن بالتدقيق؛ لأن ثبوت كل حد للحد الذى يليه مباشره إما أن يكون بديهياً فى رأى المنطقيين الارسطيين، و إما أن يكون نظرياً مكتسباً، و لا- ثالث فى زعمهم، و كلاهما غير معقول أما ان يكون بديهياً فان لازم ذلك عدم وقوع الخطأ فى العقل النظرى

ص: ٢٠١

إطلاقاً؛ لأن ثبوت كل حد أكبر للحد الاوسط و كل حد أوسط للحد الأصغر إن كان بديهياً امتنع وقوع الخطأ في الكبرى و الصغرى معاً، كما امتنع وقوع الخطأ في تطبيق الأكبر على الأصغر، أى النتيجة ببداهه الشك الأول من القياس و ضمان انتاجه ذاتاً، و إما أن يكون ترتيب الحد على الحد الذى يليه مباشره نظرياً مكتسباً فهو محال، لأننا كما عرفنا ان اكتساب حد من حد إنما يكون بواسطه الحد المتوسط بينهما، أى انه لا يكون إلا بقياس، و القياس يحتاج الى حد متوسط، و هو خلف ما فرضناه من كون الحد الثانى تالياً للحد الأول مباشره.

فالبرهنه على ثبوت أى حد للحد الذى يليه و اكتساب هذا الثبوت عن طريق القياس أمر غير معقول، فلا بد ان نفترض لكى ندخل فى القائمه امكان الخطأ ان تطبيق بعض الحدود على ما يليها قضيه عقليه من نوع ثالث لا هو بالبديهى المضمون ذاتاً، و لا هو بالنظري المكتسب المضمون بالعرض منطقياً، و هذا النوع الثالث من الجزم أو من العقل هو المصدر الخطير للأخطاء الواقعه فى المعرفه البشريه و يترتب على ما قلناه أمور:

الأول: ان العقل النظرى لو فرض من النوع الثالث من العقل لما بقيت عندنا إلا تلك الحدود المتدرجه التى يكون ثبوت كل حد فيها لما يليه بديهياً غير مكتسب، و حينئذ تكون جميع القضايا مضمونه، إما بالبداهه مباشره كتطبيق حد على ما يليه، أو بواسطه الشك الأول من القياس البديهى الانتاج بواسطه تطبيق حد على ما هو متأخر عنه بمرتين فى قوس النزول، و لا يبقى مجال للخطأ فى العقل إلا من ناحيه الذهول الاستثنائى، أو عدم تصور اطراف القضيه، فان الحكم البديهى لا يكون إلا بعد تصور الاطراف، فان عدم تصور اطراف قضيه حديه يؤدى الى عدم ادراكها، و بالتالى الى عدم ادراك الحد الاوسط لما يتلوها من الحدود، و هذه المناشئ للخطأ نادره جداً. و على هذا الاساس يمكن بتجاوز هذه الندره ضمان حقانيه العقل النظرى بعد استثناء النوع الثالث منه، و لهذا كانت الرياضيات يقينيه لان الحدود فيها كلها بديهيه تصديقاً بعد فرض التصور و ثبوت كل حد لما يليه أى كل كبرى للصغرى التى تليها مباشره بديهى أيضاً، و تطبيق الكبرى على القضيه الاكثر

ص: ٢٠٢

صغرويه المتأخره عنها بمرتبتين يكون بديهيًا، أى نتيجه للشكل الأول من القياس البديهي الانتاج.

الأمر الثانى: فى بيان امثله للنوع الثالث من العقل، و هنا نكاد إذا استثنينا الرياضيات و المنطق نجد هذا النوع الثالث فى جميع العلوم الأخرى، ففى العلوم الطبيعیه مثلًا يستنتج العالم الطبيعى أن حركه الجزئيات عله للحراره بهاتين المقدمتين. لو لم يكن ألف عله لباء لم يكن لباء عله اطلاقًا، و لكنه له عله بمقتضى قانون العليه اذًا فألف عله باء، و المقدمه الثانيه من الدليل تعبر عن مبدأ من مبادئ العقل الأول، أو العقل المكتسب منه اكتساباً منطقيًا مباشرًا، و أما الصغرى فانما هى تثبت لدى المدعى باعتبار جزمه بانه فحص و لاحظ كل ما يحتمل كونه عله لباء فوجده لا يستتبع باء حال عدم وجود الف، و لا يتأثر و لا يؤثر عدمه فى استتباع الف لباء.

و من الواضح ان جزمه بأنه لا يوجد بعد هذا شىء آخر لم يبحته فى تجاربه، و لم يستطع عزله عن ألف ليرى مدى تأثيره على باء ليس بديهيًا؛ لأنه مما يقع فيه الخطأ كثيراً كما يشهد بذلك تاريخ العلوم الطبيعیه، كما انه ليس مكتسباً برهانياً و بطريقه القياس من البديهيات لعدم وجود الحد الاوسط، و إلما لنقلنا الكلام اليه، فهو اذًا جزم عقلى من نوع ثالث لا هو مضمون ذاتًا، و لا هو مضمون عرضاً بالمنطق، و كذلك الحال ايضاً فى مختلف الاستنتاجات فى العلوم الطبيعیه، و يمكننا ان نمثل ايضاً فى الجزم العقلى القائم على اساس حساب الاحتمالات الذى هو مرد الجزم فى الحقيقه فى باب المتواترات التى عدت فى المنطق الارسطى من مواد البرهان اليقينيّه، و هناك امثله من الفلسفه ايضاً.

الأمر الثالث: ان هذا النوع الثالث من العقل غير المضمون هو من ناحيه أو هن من العقلين السابقين لأنه غير مضمون لا ذاتاً و لا عرضاً، و من هنا كان المصدر الخطير لكثيره الخطأ، و يمتاز من ناحيه أخرى بانه يكسب معرفه جديده لذلك المعنى الذى نفينا عن العقل المكتسب؛ أى انه ليس مجرد تفصيل مجمل، بل هو تخطى ميدان الى ميدان، و العبور من حقيقه الى حقيقه اخرى غير كامنه فى الحقيقه الاولى

ص: ٢٠٣

كمون الجزئي في الكلي.

الأمر الرابع: بهذا البيان الذي حققناه يمكن معرفه وجه الحق في الخصومه القائمه بين المنطق الارسطي المعروف و بين مدارس المنطق الحديث؛ فان ذلك المنطق بضمائه، أو بدعوى ضمائه للعقل النظري إن أراد ضمائه بالمعنى الذي يشمل النوع الثالث لعدم التمييز بين النوعين فهو ضمان لا مبرر له، و إن اراد ضمان خصوص ما هو مكتسب مما لا يمت الى العقل الثالث فهو ليس ضماناً للعقل النظري على الاطلاق، و لا ضماناً في مقابل كثره الاخطاء الملحوظه للجميع، لأن كثره الاخطاء مردها النوع الثالث من العقل.

كما ان انصار الاتجاه الحديث قد أخطئوا في دعوى ارجاع تمام مدركات العقل الى تجربه و إلى الاستقراء الذي ينتج عنه انتسابها جميعاً الى النوع الثالث من العقل، فان استنتاج النتائج في مجال تجربه دائماً يتوقف على ضم كبريات مأخوذه من العقل البديهي أو المكتسب، كما أوضحنا ذلك في محله، و أخيراً تبين مما ذكرناه بيان آخر في رد شبهه الاخبارى و تمسكه بكثره الخطأ بما عرفنا من عدم كثره الخطأ في خصوص العقل النظري المكتسب، فيمكن تكوين الدليل العقلي منه لاستنباط الحكم الشرعى. هذا تمام ما أردنا الاشاره اليه في العقل النظري.

و خلاصه ما ذكرناه فيما يتصل بالعقل النظري هو التصنيف الثلاثى للعقل النظري.

العقل الأول المشتمل على المبادئ الأولى في العقل البشرى، و هو مضمون الصحه ضماناً ذاتياً لبداهه مبادئه و قضاياها التي يشتمل عليها، و ليس للمنطق الصورى أى دور ايجابى بالنسبه الى هذا الضمان.

و العقل الثانى هو العقل النظري المكتسب من العقل الأول، و هذا العقل مضمون بالعرض، و الضامن له هو العقل الأول، و لكن هذا الضمان بالعرض الذى يكفل حقانيه العقل المكتسب انما يكون بشرطين: أحدهما عدم الذهول، و نعى بالذهول تلك الحاله الاستثنائية التي قد تطرأ على الانسان و تؤدى الى غفلته عن

ص: ٢٠٤

بديهياته و ما هو قريب من البديهي، و الشرط الآخر هو تصور الحدود في قائمه العقل النظرى تصوراً يستوعب تمام موضوعات تلك الحدود و محولاتها، ففي حاله عدم الذهول و التصور المستوعب يكون العقل المكتسب حقانياً مضموناً بالعرض و بسبب العقل الأول، فصناعه المنطق بوصفها صناعه لا دخل لها في هذا الضمان عند توفر كلا الشرطين و إنما هي بوصفها الصناعاتى تقوم بوقايه الشخص إلى حد ما عن الذهول أو اختلاط الحدود عليه تصوراً، و هذه الوقايه ليست الى درجه الضمان و العصمه فانما هي ضمانه الى حد ما يختلف باختلاف مدى تمكن الفرد من الصناعات المنطقيه و الصناعات التى يمارسها و يطبق المنطق عليها، فمضمون المنطق بوصفه قضايا يشترك فى عمليه الضمان بالعرض لما يستنبط منه عند توفر الشرطين، و أما بوصفه صناعه فهو يقى من اختلال هذين الشرطين وقايه ناقصه.

و هناك عقل ثالث ليس مضموناً بالذات، و لا بالعرض، و لا مكفول الحقانيه بالمنطق الصورى الأرسطى، لا باعتباره قواعد و قضايا، و لا باعتباره صناعه، ان هذا العقل كما عرفنا يفقد كل تلك الضمانات الذاتيه و العرضيه و الوقايه المستمده من صناعات المنطق. و هذا العقل الثالث هو مسار الخطأ على الغالب، و فيه يدخل العقل القائم على اساس التجربه، و العقل القائم على أساس النقل، و العقل القائم على أساس حساب الاحتمالات على تفصيل فى ارجاع بعض هذه المصادر الى بعض.

و هذا العقل الثالث قد استعمل فى علم الاصول ايضاً كما فى بحث التواتر، و بحث الاجماع، و بحث الشبهه الغير المحصوره التى برهن فيها على جواز اقتحام بعض الاطراف بتقريب يرجع بالتحليل الى حساب الاحتمالات و المبرهن هو المحقق العراقى (قده). ان تفكير الاصولى فى هذه المجالات يقوم على اساس العقل الثالث. و لأجل هذا، و لأجل ان هذا العقل الثالث لم يكن ملحوظاً فى المنطق الارسطى بشكل مباشر، و لا فى علم الاصول منذ ولد حتى الآن، نجد من الضرورى ان نبحت قواعد هذا العقل و طريقه الاستدلال فيه، و ان نرجعه الى اصوله، و ان نرى مدى ما يمكن من التحرز عن الخطأ فيه، و بتعبير آخر ان وضع منطق لهذا العقل الثالث يقى من الخطأ فيه حينما نريد ان نستدل به كأصوليين وقايه المنطق

ص: ٢٠٥

الصورى من الخطأ فى العقل المكتسب ان وضع ذلك فى حدود وظيفتنا الاصوليه أمر لازم، و يمكن لهذا الاصولى اذا وفقه الله ان ينهض بذلك فى يوم ما.

[الكلام مع الأخباريين بلحاظ العقل العملي]

اشاره

و أما العقل العملى فالكلام فى قصوره من حيث عالم الاستكشاف عن اثبات حكم شرعى به يقع فى مقامين:

الأول: فى بحث العقل العملى نفسه.

الثانى: فى بحث ذلك القانون الذى يجب اضافته من العقل النظرى الى العقل العملى فى عمليه استنباط الحكم الشرعى، كقانون الملازمه كما عرفنا فى المقدمه الثانيه.

[المقام الأول فى العقل العملى نفسه]

اشاره

إن العقل العملى موضوع اهتمام كبير عند المنطقى بوصفه نوعاً من الادراك، و ماده من مواد القياس، و عند الفيلسوف الذى يطلق عليه اسم الخير و الشر الذى يشمل موارد الحسن و القبح؛ فانه يدرس وجود الخير و الشر من ناحيه فلسفيه، و كذلك هو مهم عند المتكلم الذى يطلق عليهما أى على الخير و الشر اسم الحسن و القبح العقليين، باعتبار ارتباط ذلك بمسأله العدل الإلهى و تفسير المعاد، و عند الاخلاقى الذى يطلق عليهما اسم الفضيله و الرذيله و يجعل منهما القاعده.

و خلاصه ما استفاد من كلام الاخباريين بالنسبه الى العقل العملى هو انهم يشككون فى العقل و فى قيمته لا فى المعقول، بمعنى التشكيك فى قيمه الادراك العقلى للحسن و القبح على حد التشكيك فى قيمه ادراك العقل النظرى للامكان و الاستحاله مثلاً، لا انكار اصل الحسن و القبح، كما لا ينكر أصل الامكان و الاستحاله، و من هنا يختلف الاخبارى عن الاشعرى، و يختلف النزاع بين الاخبارى و خصمه عن النزاع بين الاشعرى و أهل العدل، فالنزاع الاول فى قيمه العقل بعد الاعتراف باتصاف الافعال فى انفسها بالحسن و القبح، و النزاع الثانى فى اصل اتصاف تلك الافعال بالحسن و القبح بحيث ينكر الاشعرى ثبوت خصائص من هذا القبيل للافعال فى انفسها.

ص: ٢٠٦

و بقطع النظر عن اثبات هذه الخصائص فى خطابات الاحكام الشرعيه و ان التقى الاخبارى و الاشعري فى النهايه فى عدم الاعتماد على العقل العملى فإن النزاع مع الاخبارى ليس تكراراً للنزاع مع الاشعري.

نعم يمكن ان نعتبر النزاع الذى قام عند المسيحيين بعد ذلك بين اللاهوتيين الذى وقفوا موقف الاشعري من الحسن و القبح تماماً، و بين الفلاسفه العقليين الاوروبيين الذين شابه موقفهم بشكل عام موقف العدلين من الاماميه و غيرهم، يمكن ان نعتبر هذا النزاع صورته ثانيه و تكراراً للنزاع الذى وقع بين الاشاعره و أهل العدل، و سوف نتناول فى بحوثنا المسأله من كلا جانبيها الاشعري و الاخبارى.

و الكلام فى ذلك يقع فى جهتين؛ الأولى: فى الموقف النقضى، و الثانيه: فى الموقف الحلى.

الموقف النقضى

أما الجبهه الأولى فالمعروف عاده النقض على الاشعري بالعقل العملى المعمول به فى المرتبه المتأخره عن الكتاب و السنه؛ أى حكم العقل بوجود الطاعه و حرمة المعصيه، و النقض أيضاً بالعقل العملى المعمول به فى الرتبته السابقه على الكتاب و السنه، و الواقع فى طريق اثبات أحد مبادئها و هو النبوه؛ لأن اثباتها بالمعجزه يتوقف على حكم العقل بقبح اظهار الله المعجز على يد الكاذب، و هذا الحكم العقلى عقل عملى، و النقضان معاً قد يوردان على الاخبارى أيضاً باختلاف فى التعبير.

أما النقض الأول فلا- يتجه لا- على الاخبارى و لا- على الاشعري، بمعنى ان كلا- منهما يمكنه التخلص منه مع التحفظ على مبناه فى المسأله.

أما الاخبارى فهو كما عرفنا يسلم بالحسن و القبح فى الأفعال و لا يشكك فى المعقول، و انما يشكك فى العقل، و فى الاعتماد على الادراك العقلى لذلك، فيمكنه اذاً مع الحفاظ على اساسه ان يظن بوجود الطاعه و قبح المعصيه، و مجرد

ص: ٢٠٧

القضية الظنية و الاحتماليه بالعقل العملى تكفى الاخبارى هنا بدون حاجه الى التسليم بتماميه عالم الاستكشاف؛ لأن القضية الاحتماليه المذكوره تؤدى الى احتمال العقاب، و احتمال العقاب محرك ذاتى بلا توسط أى عقل عملى أو تحسين و تقييح.

و أما الأشعرى فهو و إن كان لا يمكنه دعوى القبح و لو على مستوى قضيه احتماليه لأنه ينكر اصل الحسن و القبح، و لكنه يمكنه ايضاً تميم المحرك الذاتى بلا- حاجه الى توسط عقل عملى، و ذلك لأنه بعد ان اثبت بالعقل النظرى حسب زعمه امكان صدور العقاب من المولى لأى شخص و فى كل حال فإن تأكيد هذا المولى على وجود العقاب و اعلاانه عن جعل هذا العقاب على المعصيه يورث فى حاله العقل السوى المتعارف احتمال العقاب بدون الاستعانه بحكم العقل بقبح الكذب مثلاً، و هذا الاحتمال قضيه احتماليه للعقل النظرى لا- للعقل العملى الذى ينكره الأشعرى بتاتاً، و احتمال العقاب محرك ذاتى كما عرفنا سابقاً، هكذا نعرف ان القضية الاحتماليه فى العقل النظرى للأشعرى و القضية الاحتماليه فى العقل العملى للاخبارى تعوضان عن الموقف الجزمى من العقل العملى، و تغنيان عن الاعتراف بحكم العقل العملى البتى بوجود الطاعه و قبح المعصيه.

و يمكن الجواب عن النقض الأول ايضاً بتقريب آخر، فلا- يكتفى باحتمال العقاب على نحو القضية الاحتماليه فى العقل النظرى، بل يقال ان بإمكان الاخبارى و الأشعرى رفع مستوى هذه القضية الى قضيه جزميه فى العقل النظرى دون الوقوع فى تناقض مع مبانيهم و اصولهم، أما الاخبارى فهو كما عرفنا لا ينكر المعقول و انما ينكر العقل أى انه يسلم باتصاف الأفعال فى الواقع بالحسن و القبح، و انما لا يثق بادراك الانسان غير المعصوم لذلك، كما لا يثق بادراك الامكان و الاستحاله مثلاً، و يحصر مصدر الوثوق بالدليل اللفظى الوارد عن مصدر العصمه، و على هذا الاساس يمكنه ان يقول: إن قبح المعصيه و حسن الطاعه لا اثبته بعقل عملى مستقل، بل بالأدله اللفظيه الداله على قبح المعصيه و حسن الطاعه، و لا- يرد على هذا ما كان يورد فى النقض على الشق القائل بكون وجوب الطاعه شرعياً، و ان

ص: ٢٠٨

شرعيه وجوب الطاعة بمعنى كونه مجعولاً للشارع امر غير معقول، لأن نفس هذا الوجوب المجعول يحتاج بدوره ايضاً الى ايجاب طاعته، وهكذا حتى يتسلسل.

و اما شرعيه الوجوب لا بهذا المعنى، بل بمعنى استكشاف الوجوب العقلي و القبح الواقعي للمعصيه عن طريق قضيه اخباريه فى الدليل اللفظى الصادر عن المعصوم بحسب مبانى الاخبارى، فهذا لا يؤدي الى تسلسل، أو أى محذور آخر.

نعم ان اصل الاحتفاظ بالدليل اللفظى مع اسقاط العقل كليه أمر غير ممكن، و لكن هذا يرجع الى النقوض التى تقدمت على اسقاط الاخباريين للعقل النظرى، و الآن انما نتكلم فى النقض من ناحيه العقل العملى بقطع النظر عن سائر الجهات الاخرى، و قطع النظر كذلك يسمح للاخبارى بدعوى قطعيه الدليل اللفظى، و عدم الحاجه الى الادراك المستقل لاثبات قبح المعصيه واقعاً لأن قبح المعصيه مما يثبت بالدليل اللفظى المعبر اخبارياً، فالنقض نشأ من عدم التمييز بين وجوب الطاعة شرعاً، بمعنى جعل الشارع لهذا الوجوب، و بين وجوب الطاعة عقلاً المستكشف عن طريق قضيه اخباريه فى الدليل اللفظى الشرعى، فالمحال هو الأول دون الثانى.

و أما الأشعري فهو لا- يمكنه ان يستعمل هذه الطريقه الى ان يثبت القبح الواقعي للمعصيه عن طريق اخبار الشارع بدلاً عن اثبات حرمتها عن طريق جعل الشارع؛ لأنه ينكر اصل الحسن و القبح، فلا حسن و لا قبح فى الواقع عند الاشعري ليتمكن للشارع ان يخبر عنه و يدركه، او للانسان ان يحكم به.

و لكن الأشاعره حين ينكرون الحسن و القبح العقليين يقولون: ان المقصود نفي جهات استحقاق المدح و الذم فى الافعال، لا نفي صفه الكمال و النقض عن الافعال و الصفات، أو صفه الملاءمه للنفس و عدم الملاءمه، أو بتعبير أعم المصلحه أو المفسده، فان العقل النظرى يدرك باعتراف الاشعري كون العلم كمالاً مثلاً، و كون الجهل نقصاً، كما يدرك كثيراً من المصالح و المفساد، فالمنفى عند الاشعري هو ان يتعقب ذلك العقل النظرى عقل عملى يدرك زائداً على الكمال و ذات المصلحه و المفسده كيفيه استحقاق الذم أو المدح.

ص: ٢٠٩

فعلى هذا يمكن للأشعري التخلص من النقض، بأن يقول: انى أجزم بصدق القضية الاخباريه الشرعيه التى تدل على وجوب العقاب و النار بعد الموت، و جزمى لهذا لا يتوقف على الاعتراف بالعقل العملى الحاكم بقبح الكذب على الله تعالى، بل يمكن البرهنه عليه عن طريق العقل النظرى، بقياس صغراه: ان الكذب نقص، و كبراه: ان النقص مستحيل نظرياً على الواجب تعالى، فالاثبات العقلى النظرى بكلتا المقدمتين تستنتج الجزم بصدق القضية القائله بوجود العقاب و المخبره عنه.

و هكذا يحصل الاشعري على قضيه جزميه فى العقل النظرى داله على العقاب دون توسط العقل العملى، و هذه القضية الجزميه كافيه للمحكيه الذاتيه فى عالم الامتثال. هذا هو الكلام فى النقض الاول.

و أما النقض الثانى بتلك المقدمه العقليه المأخوذه من العقل العملى التى بها يكمن برهان النبوه فى رأى المتكلمين، و بدونها لا تكفى المعجزه لاثبات النبوه، فيتلخص هذا النقض كما عرفناه فى ان العقل العملى لو لم يحكم بقبح اظهار المعجزه على يد الكاذب باعتبار كونه تضليلاً و التضليل قبيح لما انتفى احتمال كذب المدعى حتى بعد اقامه المعجزه، فيتعذر حينئذٍ على الأشعري المنكر للعقل العملى ان يثبت النبوه.

فالجواب على ذلك اما اولاً: إن نفس هذا الاستدلال الكلامى المعروف المتقوم بهذه المقدمه العقليه من العقل العملى، و ان كان هو الاستدلال الرسمى لعلم الكلام منذ وجد و حتى الآن، و لكنه يستبطن بنفسه فرض دليليه المعجزه على النبوه فى المرتبه السابقه على المقدمه العقليه التى بها قوام الاستدلال.

بيان ذلك: انه فى المرتبه السابقه على ضم المقدمه العقليه القائله بقبح اظهار المعجزه على يد الكاذب، و بقطع النظر عن هذه المقدمه، إما أن تكون المعجزه التى وقعت على يد مدعى النبوه داله فى نفسها على نبوته، و إما أن لا تكون؟.

فإن فرض ان المعجزه فى المرتبه السابقه على ضم المقدمه العقليه داله على النبوه، فقد ثبت وجود الدليل على النبوه قبل ضمن المقدمه العقليه و بلا حاجه اليها،

فيمكن للخصم المنكر للمقدمه العقليه العمليه ان يدعى التمسك بتلك الدلاله التامه فى المرتبه السابقه، و صحه الاعتماد عليها، و يكون ضم المقدمه العقليه حينئذٍ بحسب التحليل ضم شىء الى الدليل، لا ضم شىء الى شىء ليكتمل الدليل.

و إن فرض ان المعجزه فى المرتبه السابقه على ضم المقدمه العقليه غير داله على النبوه و صدق الدعوى فلا يمكن تميم الدليل بضم المقدمه العقليه، اذ بعد فرض ان المعجزه فى حد نفسها لا- تدل على النبوه فلا- يكون السماح بظهورها من قبل الله تعالى على يد الكاذب تضليلاً، و بالتالى لا يكون قبيحاً، لأن المفروض عدم دليليه المعجزه بذاتها، فضم المقدمه العقليه على ضوء ما حققناه، إما ضم لها الى ما يعترف بكونه فى نفسه دليلاً على النبوه، و إما هو ضم باطل لا مبرر له.

فان قيل: ان المعجزه فى المرتبه السابقه دليل لدى العامه لبساطتهم بلا حاجه الى ضم مقدمه عقليه، و ليست دليلاً للخاصه، و حينئذٍ فالخاصه يحتاجون فى تميم الاستدلال بالمعجزه الى القول بان المدعى لو كان كاذباً لكان اظهار المعجزه على يده تضليلاً للعوام باعتبار انها دليل على مستوى من مستويات العقل البشرى، و التضليل قبيح غير محتمل من الله تعالى، فالمدعى ليس بكاذب، إذاً فضم

المقدمه العقلية إنما هو متمم للدليل عند الخاصه بعد فرض تماميه الدليل فى المرتبه السابقه بنفس المعجزه على مستوى أعم، و أبسط من التفكير البشرى.

قلنا: أولاً: يكفى لدفع النقض ان يعترف صاحب الدليل بوجود دليل فى المرتبه السابقه، إذ يمكن للاشعرى حينئذٍ دعوى الاعتماد على تلك الدلاله، و يقع البحث حينذاك بينه و بين اصحاب الدليل الكلامى فى صحه الدلاله و عدمها، و البحث فى صحه الدليل و خطئه غير مسأله انسداد باب النبوه.

و ثانياً: و هذا هو المهم، ان الاستدلال بالرغم من التقريب الذى ذكر قبل قليل يبقى باطلاً من الناحيه الفنيه، و مستتبناً لقيام الحجه على المدعى فى الرتبه السابقه.

بيان ذلك: ان المعجزه فى المرتبه السابقه على ضم المقدمه العقلية اما ان يفرض انها دليل على النبوه، و سبب للتصديق بها عند كل احد دون فرق بين الخاصه

ص: ٢١١

و العامه، و إما أن يفرض كونها دليلاً عند العامه فقط، لهبوط افق فكرهم.

و على الأول يكون الدليل على النبوه مفروض التماميه فى المرتبه السابقه على ضم المقدمه العقليه، و هو معنى كون الاستدلال بالمقدمه خطأ.

و على الثانى فان الخاصه ينكرون بضم المقدمه العقليه ان يثبتوا كون المدعى رسولا الى غيرهم، أى الى العامه المتفقين فى انخفاض درجه الفكر؛ إذ لو لم يكن المدعى رسولاً اليهم لكان تمكينه من المعجزه تضليلاً للعوام الذين يتجاوبون معها، و يؤمنون بالنبوه على اساسها.

و لكن هؤلاء الخاصه لا يمكنهم ان يثبتوا بالمقدمه عموم نبوته و رسالته، أى عموم رساله المدعى و شمولها لهم، و كونه مرسلًا اليهم ايضاً، فان المدعى عموم الرساله و النبوه من المحتمل ان يكون مشتبهاً فى تخيل عموم رسالته للخاصه المتأخرين عن زمانه، و لا يوجد بحسب الفرض شىء ينفى هذا الاحتمال، أى احتمال اشتباه المدعى فى دعوى عموم رسالته، فان المعجزه التى اقامها دليلاً على صدقه فى تمام مدعاه المفروض انها لا تكفى دليلاً عند الخاصه.

و أما المقدمه العقليه فلا تنفع شيئاً؛ إذ لا يلزم من تمكينه من المعجزه مع فرض عدم عموم رسالته للخاصه، لا يلزم من ذلك التضليل، لا للخاصه و لا للعامه، أما العامه فالأنه نبى اليهم حقاً، و أما الخاصه فالأن المعجزه ليست دليلاً عندهم ليلزم التضليل.

و هكذا نعرف على اساس هذه النكته الدقيقه ان الخاصه لكى يبرهنوا بالمقدمه العقليه على شمول الرساله لهم لا بد لهم من الاعتراف فى الرتب السابقه بتماميه دليليه المعجزه على صدق المدعى فى تمام مدعاه، و هذا هو معنى ما قلنا من ان الدليل يستبطن فرض تماميه الدليل فى الرتب السابقه، على النتيجة، كيف يمكن ان ينقض على الاشعرى بعجزه عن ضم هذه المقدمه العقليه التى برهننا على عدم دخلها فى الدليل.

و الصحيح من الفروض التى افترضناها فى مقام مناقشه المقدمه العقليه هو:

ص: ٢١٢

ان المعجزه بحد ذاتها، و فى المرتبه السابقه على المقدمه العقليه تكون دليلاً على صدق المدعى فى تمام مدعاه الذى اقترن باقامه المعجزه، و هذه الدليليه دليليه عامه يستوى فيها الافراد جميعاً بعد فرض اثبات الصغرى، دون فرق بين الخاصه و العامه، و إنما الفرق بين الخاصه و العامه فى مقام تشخيص الصغرى، حيث ان العامه أسرع الى تصديق الصغرى لبساطتهم، و هذا التصديق العام على اساس المعجزه من شئون العقل النظرى.

و تحليل هذا التصديق من قبل العقل النظرى يحتاج الى تفصيل لا يسعه المقام، فانه يستبطن مقدمتين:

احدهما: ان العاده الجاريه على عدم احداث الحصى للصوت، و لناخذ هنا مسأله تسبيح الحصى، ان العاده المستمره و التجربه الطويله للانسان التى تكشف عن سلبيه الحصى من هذه الناحيه ليس مجرد صدغه، و نقصد بالصدغه هنا الصدغه بمفهومها العلمى لا الفلسفى؛ إذ لو احتمل ان ذلك مجرد صدغه، أى ان سلبيه الحصى فى كل مورد انما هى باعتبار سبب مجهول، و حيث انه اتفق دائماً اقتران الحصى بسبب ما من الاسباب المجهوله التى تؤدى الى هذه سلبيه، كانت النتيجة سلبيه فى التجربه و الملاحظه دائماً.

أقول لو احتمل كون هذه السلبيه صدغه بهذا المعنى، و احتمل كون نسبتها اليه كنسبه سلبيه الكلام الى انسان ما، فى لحظه ما، لو احتمل هذا لما حصل التصديق، و فى الحقيقه لما كانت المعجزه معجزه، و نفى هذا الاحتمال يكون على اساس حساب الاحتمالات و منطق التجربه للعقل النظرى الثالث، و بعد ان يفرغ فى هذه المقدمه عن ذلك و يعرف من ناحيتها ان رفع سلبيه الحصى على يدى النبى انما هو نتيجة تدخل من وراء عالم قوانين الطبيعه التى حددتها التجربه و حساب الاحتمالات ينتقل الى المقدمه الثانيه. و هى دلالة هذا التدخل من وراء عالم الطبيعه على تعلق اراده الله سبحانه بتصديق مدعى النبوه، و هذه المقدمه يمكن القول بأنها قضيه بديهيه تصديقاً بعد استيعاب تمام اطرافها تصوراً، فتكون مضمونه الحقانيه على تفصيل لا

ص: ٢١٣

مجال له الآن.

و نرجع الآن الى النقض على الاشعري لنضيف الى ما قلناه ان بالامكان اثبات نبوه النبى (ص) عن طريق قوانين العلية بالقدر الذى يكشفه العقل النظرى المكتسب و العقل النظرى الثالث، أى بقدر ما يبرهن عليه فى المكتسب، و بقدر ما يثبت بالتجربة بالنوع الثالث، و ذلك اذا قسنا على اساس التجربة نسبه التفوق للفرد فى مجتمعه، و استقصاء العقل الثالث ان يضع على اساس التجربة نسبه التفوق للفرد فى مجتمعه، و استقصاء العقل الثالث ان يضع على اساس التجربة قاعده عامه لهذه النسبه، ثم وجدنا ان التفوق فى رساله مدعى النبوه اكبر من تلك النسبه التى ثبتت فى القاعده السابقه، فاننا نستنتج حينئذٍ و على ضوء قوانين العلية العامه كون الرساله رساله من الله و نفى كون الفرد كاذباً جامعاً ملفقاً. هذا تمام الكلام فى تحقيق حال النقضين.

الموقف المحلى

اشاره

و أما البحث المحلى فيمكن تقسيمه الى جهات ثلاث:

الجهه الأولى: فى ان الانسان هل يدرك حسناً و قبحاً وراء الحسن و القبح الشرعى؟ بحيث يكون البحث متمحضاً فى اثبات ادراك من هذا القبيل، بقطع النظر عما اذا كان هذا الادراك حقانياً مطابقاً للواقع أم لا.

الجهه الثانيه: بعد الفراغ عن ثبوت ادراك انسانى للحسن و القبح وراء ادراك نفس الحسن و القبح الشرعيين يبحث عن نوع الصله بين هذا الادراك الذى ثبت وجوده فى الجهه الأولى، و ان لم تثبت حتى الآن حقانيته و مطابقته للواقع، يبحث عن الصله بين هذا الادراك و بين باب المصالح و المفسد، فهل ملاك هذا الادراك على اجماله من حيث المطابقه للواقع و عدمها؟ هل الملاك فيه تشخيص المصلحه و المفسده، بحيث يدور ادراكنا مدار هذا التشخيص؟ أو ان مجرد تشخيص المصلحه و المفسده لا يكفى ملاكاً للادراك المذكور؟

و الجهه الثالثه: هى ان نبحث عن مطابقه هذا الادراك للواقع و مدى حقانيته.

الجهة الأولى [اصل ادراك الحسن و القبح العقليين]

و تحقيق الكلام فيها يتوقف على تمهيد مقدمه نشير فيها الى نقطه و هى: إن الحسن و القبح الشرعيين اللذين يؤمن بهما الاشعري، و لا يؤمن بسواهما، يختلفان سنخاً عن الحسن و القبح بالمعنى الآخر المفروض وراء الشرع، و بقطع النظر عنه، فان الأول هو الحسن و القبح بالحمل الأولى، لأن مرجع كون شىء حسناً أو قبيحاً فى الشرع الى جعل الوجوب أو الحرمة مثلاً له، فمن المعلوم ان جعل التشريعى انما يتعلق بالعناوين، فالمجوعول فيه مثلاً هو عنوان كون الصلاه مما ينبغى، و مما يستحسن، و عنوان كون الكذب مما لا ينبغى، و مما يستهجن، فحال جعل الشارع للحسن و القبح تشريعاً حال جعل السلطنه لشخص بحسب عالم التشريع، فكما انه لا يعقل كون السلطنه المجعوله تشريعاً هى واقع السلطنه و ما هى بالحمل الشائع سلطنه، و انما هى السلطنه عنواناً و اعتباراً كذلك الاستحسان و الاستقباح فى المقام.

و أما الحسن و القبح بالمعنى الذى يدعيه العدلى من اهل الحق، و هو الحسن و القبح بالحمل الشائع، أى ادراك واقع الاستحسان و واقع الاستهجان لا صرف عنوانهما، فالفرق بينهما، أى بين الحسن و القبح الشرعيين و الحسن و القبح فى نظر العدلية هو الفرق بين السلطنه مجعولاً فى عالم الاعتبار و السلطنه الحقيقيه بحسب عالم الخارج. و بعد توضيح هذه المقدمه نقول:

ان الأشعري إما ان يعترف باننا ندرك المعنى الثانى للحسن و القبح، أى اننا ندرك حسناً و قبحاً غير شرعيين، و نجد فى انفسنا واقع الاستهجان و الاستحسان لا صرف المفهوم، و إما أن ينكر الأشعري ادراكنا لحسن و قبح وراء الحسن و القبح الشرعيين، فعلى الأول ينحصر اعترافه بدعوى ان هذا الادراك مضيق غير حقانى، و لا مطابق له فى الواقع، و هذا بحث يرجع الى الجهة الثالثه التى سيأتى الكلام عنها، و أما إذا انكر الأشعري علينا ادراكنا لحسن و قبح وراء الحسن و القبح الشرعيين فهذا هو البحث الذى يتصل بالجهه الاولى على تفصيل سيظهر خلال الكلام. و هذا الانكار من الأشعري لأصل ادراكنا لشىء من الحسن و القبح خارج

حدود الشرع يمكن ان يفسر و يقرب بعده تقريبات:

فقد يقال اولاً في تقريب هذا الانكار: ان الاشعري يوافقنا و يشار كنا في ادراك الحسن و القبح على وجه الاجمال، و يرى معنا صحه هذا الادراك، و انما يختلف معنا في تفسير المدرك و نسبته الى الشريعة، فهو يثبت هذه النسبه، و نحن ننفينا، فانكار الاشعري لادراك وراء الشرع للحسن و القبح يرجع بناء على هذا الى خلاف في تفسير الحسن و القبح المدركين عند الجميع باعترافهم جميعاً، فيكون النزاع نظري شخصين يتفقان على أن زيداً قتل و يختلفان في ان قتله هل هو من ناحيه المولى و بجعل منه، أو من ناحيه اخرى لا ترتبط بالمولى، فالخلاف هنا ليس في اصل الحسن و القبح، و لا في أصل القتل، بل في نسبه ذلك الى المولى.

و هذا التقريب يناسب تحرير عنوان المسأله في كلمات الاشعريين، لانهم يبينون في هذا البحث عاده الحسن و القبح و اقسامهما، و: انهم بهذا يبينون مورد الالتقاء و الوفاق، ثم يبينون ان هذا الحسن و القبح ليس الا شرعياً، خلافاً للعدليه، فكأنهم يريدون ان يقولوا بذلك ان الحسن و القبح الذى يدركه العدلى ندرکه نحن ايضاً، و هو مصيب في ادراكه غير انه مخطئ في نفي نسبه الى الشرع، أى في نفي نسبه الحسن و القبح الذى ادركه كما ادركناه الى الشرع، و لأجل هذا يذكر اصحابنا في الرد عليهم بهذا الصدد ان الحسن و القبح يدركهما من لا يدرك شرعاً و لا شريعياً، فانهم بهذا النقض يريدون ان يبرهنوا على نفي نسبه المدرك لنا الى الشرع، باعتبار مشاركه غير المشرع لنا في ادراكه، فان كل هذه الكلمات تشير الى ان خلاف الاشعري انما هو في نسبه المدرك الى الشرع بعد الاتفاق على ادراك الحسن و القبح على حد ادراك العدليه.

و النزاع حينما يقرب بهذا البيان يكفى فيه حينئذٍ لحل مغالطه الاشعري الرجوع الى المقدمه التى ذكرناها في الفرق بين الحسن و القبح الشرعيين و بين ما يدركه الانسان منا من واقع الاستهجان و الاستحسان.

فالحسن و القبح المنسوب الى الجعل الشرعى لا يتفق سنخاً مع ما هو حسن

ص: ٢١٦

و قبيح بالحمل الشائع ليتمكن حصول الاتفاق على اصل ادراك الشىء مع الاختلاف فى نسبته، فلو فرض ان المتنازعين يصدق احدهما الآخر فيما يحدث عن ادراكه و وجدانه فلا بد لهما من الاعتراف بعدم وجود ادراك موحد فيهما لمدرک موحد، ففرض النزاع فى النسبه لا فى الادراك و المدرک هو الخلط بين الحمل الأولى و الحمل الشائع، و بالتمييز بينهما تنقطع دعوى الاشعري بهذا التقريب دون حاجه الى التمسك فى مقابله بادراك من لا يؤمن بشرع أو شريعته إلهيه كما فعل اصحابنا، بل يكفى لاصحابنا ان يقولوا اننا ندرک ما هو بالحمل الشائع حسن أو قبيح، فلو كان مدرکنا شرعياً لكان كذلك بالحمل الأولى و بالعنوان، لا بالحمل الشائع و بالحقيقه، دون حاجه الى الاستعانه بادراك البراهمه و أمثالهم ممن قيل عنهم انهم لا يدينون بدين سماوى.

و قد يقال ثانياً: انا نفترض الأشعري متبهاً الى الفرق بين الحمل الأولى و الحمل الشائع و إلى اختلاف السنخين، و تصور دعواه بتقريب انه يقول: ان الانسان يدرك ما هو بالحمل الأولى، و لا يدرك ما هو بالحمل الشائع.

و التحقيق: ان هذا الكلام تاره يقصد به ان العدلى لا يدرك ما هو حسن و قبيح بالحمل الشائع، و اخرى يقصد الأشعري بهذا اننى انا لا ادرك ذلك و ان ادركه خصمى، بل ان قصارى ادراكى هو ادراك الحسن و القبح الشرعيين، أى ما هو حسن و قبيح بالعنوان لا بالحقيقه، و بالجعل لا بالواقع، فان أراد الأول رجوع الى تكذيب الخصم فيما ينقله عن وجدانه و لم يكن نزاعاً علمياً؛ لأن النزاع العلمى يقوم على أسس التخطئه لا التكذيب، و ان اراد الثانى قائلاً بأنى اعترف بوجود هذا الادراك عند الخصم، و لكننى لا اشاركه فيه، فهذا فى الحقيقه يرجع الى البحث فى الجبهه الثالثه؛ لأن عدم مشاركه الاشعري لأهل العدل فى قضايا العقل العملى مردها علمياً الى انه يرى ان هذا العقل غير مطابق للواقع، إما بمعنى انه غير مضمون الحقانيه فلا يجزم به، أو بمعنى وجود برهان على كذبه، و كل ذلك بحث فى الجبهه الثالثه التى يأتى الكلام عنها.

فمن أساليب التشكيك مثلاً أن يقال: ان هذا الادراك ليس نتيجته للفظه

و البدهه، و انما هو نتيجه تلقين مستمر، و هذا القول لا يعنى انه لا يوجد هناك ادراك بحسن و قبح غير العنوانين الشرعيين، و انما يعنى ان نفس الادراك هو نتيجه للتلقين الشرعى الذى ادى الى جزم الانسان خطأ بواقعيه أمور لا- واقع لها، و كل ذلك يبحث فى الجبهه الثالثه التى سوف يأتى الكلام عنها.

و بقطع النظر عن الجبهه الثالثه لا يبقى للأشعرى هنا ان يدعى شيئاً الا عن طريق الخطأ بين الحمل الأولى و الحمل الشائع، أو عن طريق تبديل اسلوب البحث العلمى باسلوب التكذيب بدلاً عن التخطئه، نعم يبقى للأشعرى كلام واحد يمكن ان يقوله دون ان يرتكب احد هذين الأمرين، و هو أن ادراك الحسن و القبح بالحمل الشائع و إن كان مغايراً سنخاً لإدراك الحسن و القبح الشرعيين، و كان غيره، الا انه يقول أن هذا الادراك للحسن و القبح بالحمل الشائع انما يختص بخصوص موارد الحسن و القبح الشرعيين، بمعنى ان العقل انما يدرك واقع الاستهجان أو واقع الاستحسان فيما يكون معصيه للشرع أو طاعه له، فهو فى طول الحسن و القبح الشرعيين، و ان كان يخالفه فى مدركه سنخاً، و الأشعرى ان قال هذا كان ذلك منه اعترافاً بالعقل العملى و بالحسن و القبح العقلين، و تفصيلاً فى المسأله بين الموارد.

الجبهه الثانيه [فى الصلاقه بين الحسن و القبح و المصلحه و المفسده]

اشاره

و أما الجبهه الثانيه فهى فى درس الصلاقه بين ادراكنا للحسن و القبح غير الشرعيين، و بين باب المصالح و المفاسد، بمعنى اننا بعد ان فرغنا فى الجبهه الاولى عن اصل ثبوت ادراك لنا للحسن و القبح وراء الحسن و القبح الشرعيين، و قبل ان نتبين حقانيه هذا الادراك و عدم حقانيته نريد ان نتناول بالدرس علاقته بباب المصالح و المفاسد لنرى هل ان ملاك هذا الادراك فى وجداننا هو ادراك المصلحه و المفسده؟ أو أنه مستقل عن هذا الباب؟ و فى مقام ربط هذا الادراك بهذا الباب توجد احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأول: [الارتباط بالمصلحه الشخصيه]

ان يكون ادراك الحسن و القبح مرتبطاً بباب المصلحه الشخصيه، و نتيجه لتشخيص هذه المصلحه، و يقصد بالمصلحه الشخصيه هنا ما

ص: ٢١٨

يكون كمالاً للانسان بلحاظ احدى جهاته و قواه، و هذا الاحتمال يمكننا تفنيده، بتقريب: ان المصلحة الشخصية التي تعتبر ملاكاً للحسن و القبح إن اريد بها المصلحة التامه المحركه بالفعل لأدى ذلك الى فرض حتميه صدور الحسن و حتميه ترك القبيح، و التالي باطل لأن الانسان المدرك للقبح قد يرتكب فعلاً يراه قبيحاً بالفعل، فالقبيح لا يدور اذاً مدار المصلحة المحركه بالفعل أو المفسده المحركه بالفعل، و إن أريد بالمصلحة ما كان من شأنه التحريك و إن لم يحرك بالفعل فيرد عليه ان ملاك الحسن و القبح المدرك ليس متمحضاً في ذلك بدليل ان من يرتكب القبيح المدرك قبحه فيخون صديقه مثلاً يستشعر الحياء و الخجل في نفسه نتيجة للخيانه القبيحه التي ارتكبها بعد ان ادرك قبحها، مع أنه لا- يستشعر ذلك حين يفوت على نفسه مصلحة شخصيه يؤمن بمصلحتها، فحينما يدخن مثلاً يؤمن بانه يفوت بذلك على نفسه مصلحة، أو يجلب لها مفسده، و يحس أحياناً بالأسف أو الندم، و قد يقلع نتيجة لذلك عن العاده، و لكنه لا- يمتنى بالحياء و الخجل، فالفرق البديهي بين حالتى الأسف و الحياء يبرهن على ان ادراك الحسن و القبح لا يتمحض ملاكاً بالمصلحة الشخصية، و إلا لكان مفعول الخيانه نفسياً متفقاً مع مفعول التدخين أو غيره من اساليب تفويت المصلحة الشخصية، أو اساليب الوقوع في المفسده الشخصية التي لا تدرك فيها جهه قبح أو حسن بما فيها الانتحار فضلاً عما دونه.

الاحتمال الثاني: [الارتباط بنوع معين من المصلحة الخاصة]

ربط ادراك الحسن و القبح بخصوص نوع معين من المصلحة الخاصه، و هو ما يرجع الى كمال النفس و نقصها، فملاك الحسن هو الكمال، و ملاك القبح هو النقص في هذه المرتبه.

و يرد عليه: ان فعل الحسن و ان كان كمالاً للنفس، كما ان فعل القبيح منقصه للنفس، و لكن ليس حسنه و قبحه في طول كونه كمالاً أو منقصه، بل كونه كمالاً أو منقصه في طول حسنه و قبحه، فالأمانه كمال لأنها اطاعه للعقل العملى و للقانون الخلقى، و ليست اطاعه للقانون الخلقى و العقل العملى لأنها كمال.

و الدليل على هذا انه لو كان الحسن و القبح في طول الكمال و النقص كما هو مقتضى هذا الاحتمال الثانى للزم ارتفاع قبح القبيح فعلاً لقانون المزاحمه فيما اذا

ص: ٢١٩

توقف عليه تحصيل كمال للنفس هو أشد و أهم من المنقصة التي تمنى بها عن طريق الفعل القبيح، فالشخص الذي يتمتع بملكه كتمان السر يقبح منه كشف سر أحد من اصدقائه لشخص آخر مثلاً، و تفسير هذا القبح على أساس هذا الاحتمال الثاني هو ان كشف هذا السر مقدمه اعداديه لتقص و تضعف ملكه كتمان السر في النفس، فيكون قبيحاً باعتبار ما يؤدي اليه من درجه تضعف تلك الملكه.

فاذا افترضنا ان شخصاً أراد نه ان يكتشف له سر اخيه، فيخون ذلك الأخ و يمنحه في مقابل ذلك فضلاً روحياً أو فكرياً، بحيث يكتسب به ملكه علميه راقيه، كان من لازم هذا الاحتمال الثاني ان يقع التزاحم بين جهه النقص و جهه الكمال، و حيث ان ما يحصل عليه الشخص من الكمال نتيجة لكشفه السر أهم مما يخسره و مما يمني به من نقصان فلا بد ان يقال بارتفاع قبح القبيح و حسن كشف السر في هذه الصورة مع ان التالي باطل، و هو يبرهن على ان الملاك ليس هو محض الكمال بالمعنى المزعوم.

الاحتمال الثالث: [الارتباط بالمصالح العاجله]

ربط ادراك الحسن و القبح في وجداننا بباب المصالح العامه، فملاك الحسن هو دخله في حفظ النظام العام، و التعايش العام و ملاك القبح هو منافاته لذلك و اضراره به، و هذا الاحتمال يمكن البرهنه على ابطاله عن طريق نفس الفرضيه السابقه التي استخدمناها لابطال الاحتمال الثاني، فان لازم هذا الاحتمال الثالث في تلك الفرضيه ان يلحظ في مقام التزاحم بين قبح كشف السر و بين الفائده المترتبه على ذلك مقدار المصلحه العامه بحيث لو فرض ان الفائده التي تحصل لمن يكشف السر هي أفيد للعموم و أكثر تأثيراً في ابقاء النوع و حفظ النظام العام لجاز كشف السر و خيانه الأخ، و لما كان قبيحاً بالفعل، مع أن الذي ندركه بقطع النظر عن حقانيته و عدم حقانيته لا- يزول بمثل ذلك، فالشخص المفروض غير معذور في كشف السر خلقياً، و بحسب قانون العقل العملي بمجرد ان المصلحه العامه التي تترتب على ذلك اقوى من المفسده العامه التي تنشأ من كشف السر.

نعم يعذر في كشف السر خلقياً اذا توقف على ذلك حفظ حياه صاحب السر،

ص: ٢٢٠

و نحو ذلك من الحثيات الاكثر اهميه منه فى وجود صاحب السر، فهذا كله يدل على ان الحسن و القبح الذى ندرکه و ان العقل العملى الذى نجده لا يتمحض ملاكا بباب المصالح و المفسد لكل واحد من المعانى السابقه.

نعم هنا وجه رابع لربط الحسن و القبح بباب المصلحه و المفسده ذكره المحقق الخراسانى (قده) فى فوائده، و لا ادرى ما اذا كان اختياره لهذا الوجه دون بعض الوجوه السابقه ناتجاً عن التفاته إلى خلل فى تلك الوجوه، أو لتفتيشه عن اساس اعمق.

و خلاصه هذا الوجه ربط الحسن و القبح بخيريه الافعال و شريرتها بالمعنى الفلسفى الذى مرده الى سعه الوجود و ضيق الوجود.

و هذا الوجه يتوقف على بيان مقدمه و هى: ان مرجع الخير الى الوجود، و مرجع الشر الى العدم و نقص الوجود، و ان سعه الوجود و ضيق الوجود كما يتصور فى الاشياء الخارجيه كالانسان و الحيوان و الجماد و النبات كذلك يتصور فى الافعال، فانها بدورها ايضاً تختلف فى سعه الوجود و ضيقه، و تختلف بسبب ذلك فى مدى خيريتها و شريرتها و برکتها و شؤمها، فكل ما كان الشئ عيناً أو فعلاً أوسع وجوداً كان اكثر برکه و خيراً، و العكس بالعكس. اذا تمهدت هذه المقدمه يقال:

ان القوه العاقله حينما تدرك الاشياء يناسبها ما كان منها اوسع وجوداً باعتبار سعه وجودها، و لا يناسبها الضيق فى وجودها باعتبار عدم السنخيه، و عليه فلا- غرو أن يكون ادراكها للأفعال الواسعه وجودياً من باب ادراك الملائم لأجل تلك المناسبه و السنخيه، و يكون ادراكها للافعال الضيقه وجودياً ادراكاً للمنافر بملاك عدم المناسبه و السنخيه، فيحصل لها عند ادراك الملائم الانبساط و الالتذاد، و يحصل لها عند ادراك المنافر الانقباض و الانكماش و الاشمزاز، حالها فى ذلك حال سائر القوى الدراکه فى الانسان، فکما ان قوه الحس البصرى أو الشمى أو الذوقى يكون ادراك المنظر القبيح، أو الرائحه الكريهه، أو الطعم المر ادراكاً للمنافر بالنسبه اليها كقوى، أو الى النفس فى مرتبتها بتعبير آخر، و يكون ادراكها للحديقه الجميله،

ص: ٢٢١

و للرائحة الطيبة، و للطعم اللذيذ ادراكاً للملائم، فتنبسط عند هذا، و تنقبض عند ذاك، كذلك القوة العاقلة تنبسط و تنقبض بادراك الملائم و المنافر فيكون الشىء ملائماً و منافراً لها بملاك السخيه و عدمها من حيث سعه الوجود و ضيقه، و لا نريد بالحسن و القبح العقلين إلا ذلك، و هو يكفى لصحة المدح فى الأول، و صحة الذم فى الثانى (١).

و يرد عليه اولاً: ان فى ذلك خلطاً بين المدرك بالذات و المدرك بالعرض، بعد فرض الاعتراف بالمقدمه الفلسفيه التى بنى عليها كلامه، فان القوة العاقلة حين تدرك العدل و الظلم أو أنواعهما ادراكاً تصورياً أو تصديقياً يكون لها مدركاً بالذات، و هو الصورة القائمه فى عالم النفس التى هى نفس الادراك حقيقه لاستحاله تعلق الادراك بالخارج، كما حققناه فى بحث اجتماع الأمر و النهى، و لها مدرك بالعرض، و هو ما تحكى الصورة عنه، و تكون فانيه فيه فناء المرآه فى ذى المرآه.

و بعد هذا التحليل نقول: ان المناسبه بين القوة العاقلة و بين مدركها التى جعلت ملاكاً للمنافره و الملاءمه وجوداً و عدماً إما ان تلحظ بين القوة العاقلة و المدرك بالذات، و إما ان تلحظ بين القوة العاقلة و المدرك بالعرض، اما بلحاظ المدرك بالذات الذى هو نفس الادراك فمناسبه القوة العاقلة مع جميع ادراكاتها على حد واحد لأن ادراكات كل قوه مجردة وجودياً بالقدر الذى يناسب صدورها عن تلك القوه، و مناط سعه وجودها هو صدورها عن تلك القوه لا سعه وجود المدرك بالعرض و ضيقه، فادراك القوة العاقلة للجوهر المادى و ادراكها للجوهر المجرد لا- يختلفان فى تجردهما وسعه وجودهما، من حيث عقلانيه القوة الصادر كل منهما عنها، فليس ادراك الجوهر المادى مادياً مثلاً، و ادراك الجوهر المجرد مجرداً ليكون الاول اضيق وجوداً من الثانى و عليه فادراك العقل للظلم و العدل بأى معنى فرض يكون مناسباً للقوه العاقلة على نهج واحد، و لهذا لا يمكن ان يقاس ذلك بالقوى الأخرى الدراكه، كما وقع فى كلامه (قدس سره).

١- الفوائد، المحقق الخراسانى، ص ٣٣٠، فائده فى اقتضاء الأفعال للمدح و الذم.

ص: ٢٢٢

و نقطه عدم القياس هي انه في قوه الشم مثلاً يكون الملائم و المنافر هو نفس المدرك بالذات الحاضر لدى القوه، فانه يناسبها بما هي قوه شم، و يلائمها ادراك الروائح الطيبه بما هو ادراك، حتى لو فرض عدم وجود مطابق له و مدرك بالعرض، كما انه ينافرها ادراك الرائحة الكريهه بما هو ادراك ايضاً، بقطع النظر عن مطابقه، فالأولى بحال قوه الشم في مرتبتها ان تدرك الرائحة الطيبه، و لا تدرك الرائحة الكريهه، و ليس الأولى بالقوه العاقله ان تدرك العدم و لا تدرك الظلم.

فاتضح ان انبساط قوه الشم و انقباضها انما هو لوجود الملائم و المنافر في افقها، و حضوره لديها، و هو نفس ادراك الرائحة الطيبه و الكريهه، و أين هذا من القوه العاقله التي يكون الحاضر لديها ادراكاً مجرداً تجريبياً عقلاً دائماً، و نسبتبه الوجوديه اليها على حد واحد؟.

و أما المدرك بالعرض فهو و إن كان يختلف في مناسبتة مع القوه العاقله باختلاف سعه وجوده و ضيقه و لكنه ليس حاضراً لدى القوه ليؤثر في انبساطها و انقباضها، و فناء الصورة فيه انما يصلح ان يحكم عليها بما له من خصوصيات و صفات كما يحكم على صورته النار في العقل بأنها حاره باعتبار فئتها في الخارج، و لا يوجب الفناء سريان خصائص و صفات الخارج الى صورته حقيقه لكي تسرى المناسبه و عدمها من الخارج الى صورته العقليه.

و يرد عليه ثانياً: النقض بأمور ان امكن الجواب على بعضها بالتكلف فهي بمجموعها نافعه للمقصود.

فمنها: ان لازم ما افيد ان العقل العملي بالتعبير العلمى، او الضمير الخلقى بالتعبير الوعظى، يتناسب طرداً و عكساً مع تجرد القوه العاقله، فكلما كانت اكثر تجرداً و اقتناصاً للكليات و تجريداً لها عن شوائب الخصوصيات كانت اكثر ادراكاً لحسن الحسن و قبح القبيح، مع ان المشاهد خارجاً هو ان كمال العقل العملي لا يرتبط بكمال العقل النظر و شدة تجرد القوه العاقله في ادراك الكليات.

و منها: ان لازم ذلك ان يدرك الأقوى تجرداً قبح ما لا يستقبحه الأدنى، أى

ص: ٢٢٣

قبح صدور فعل من الأدنى لا يرى الأدنى قبحاً في صدوره منه لان النسبه بين الاقوى و هذا الفعل كالنسبه بين الأدنى و أول مراتب القبيح من حيث سعه مراتب الوجود و ضيقه.

و منها: ان لازم ذلك ان يتساوى في العقل العملى العملى لانسان واحد قبح صدور الكذب من النبى (ص) و قبح صدوره من احد الرعيه؛ لأن النسبه الوجوديه على حد واحد، بل ان لا تدرك القوه العاقله العمليه قبح أمر وجودى ما لم تستحضر الاعدام الملازمه له، لأن الوجود لا يكون شراً و ضيقاً الا باعتبار مساوقته مع تلك الاعدام، و لا ادري هل ان عدم المناسبه بين القوه العاقله و تلك الاعدام يكون سبباً عنده لحصول المنافره مع الأمر الوجودى الملازم لها، و هو الكذب، و ثبوت القبح له حقيقه او عرضاً و مجازاً؟

فان ادعى الثبوت الحقيقى كان مرجعه الى التسليم بان حسن الضد يستلزم قبح ضده الخاص، و بالتالى ان وجوب الفعل يستلزم حرمه ضده الخاص، إلا أن يقصد بالعدم المصحح لقبح الكذب هو الحد العدمى لنفس ماهيه الكذب، لا الاعدام الملازمه، و حينئذ يرد عليه ان الكذب بما هو كيف مسموع و كيف نفسانى لا يختلف فى حد نقصانه الماهوى عن الصدق، و ان اراد ان القبح يثبت للكذب بالمجاز و المسامحه، و انه ثابت فى الحقيقه للاعدام الملازمه، فهذا اقرب من الأول، كما يظهر بمراجعته الوجدان.

ثم ان هذا الانبساط و الانقباض المتصور فى كلامه للقوه العاقله ليس هو نفس صحه المدح و الذم، بل هو حاله انفعاليه فى القوه كسائر الحالات الانفعاليه فى سائر القوى الدراكه، و حينئذ لا بد من تصوير لصحه المدح و الذم فان فرض ان ذلك بالاعتبار و بالجعل التشريعى سواء كان من الشارع أو من العقلاء فقد رجع الكلام الى انكار الحسن و القبح العقليين فى الحقيقه بالمعنى الذى يصور ضامناً عقلياً للتحرك نحو الخير و اجتناب الشر، و رجعت محركيه الخير و زاجريه الشر الى قوه القانون المتكفل لجعل صحه المدح أو الذم من قبل الشارع أو غيره.

ص: ٢٢٤

و أما اذا كانت صحة المدح و الذم أمراً واقعياً ثابتاً بقطع النظر عن أى اعتبار، فيكفى ذلك فى تصوير الحسن و القبح العقليين بلا حاجة الى ضم دعوى الانبساط و الانقباض و الملاءمة و المنافرة فى القوه العاقله، إلا أن يكون مقصوده (قدس سره) مجرد كونه معرفاً، و قد ظهر من تضاعيف ما ذكرناه عدم امكان ارجاع العقل العملى المدعى الى باب الميل و الغريزه و سلخه عن الصفه الادراكيه، بحيث يكون مجرد دافع نفسى فى مقابل سائر الدوافع و الميول المركوزه فى طبيعه الانسان، فان ارجاعه الى ذلك يؤدى الى عدم امكان تطبيق قضاياه على خارج حدود الفعل المباشر لصاحب الميل و الغريزه، فان الميل فى كل انسان انما يقتضى فعلاً و لا يقتضى حكماً، و لا ربط له بالفعل الصادر من الغير، و لو كان مخالفاً سنخاً للفعل الذى يقتضى الميل صدوره من صاحب الميل، مع اننا نطبق العقل العملى حتى على البارى سبحانه، فنقول: ان العدل منه حسن، و الظلم منه قبح مثلاً، كما ان من زال عنه الميل الى الخير بسبب توغله فى الشر يميز بين الحسن و القبح ايضاً، مع انه لا يشتهى الحسن، فالتمييز اذاً تمييز عقلى ادراكى لا ميلى غريزى.

كما انه بما ذكرناه يظهر ما هو المعروف عن الفلاسفه فى هذا المقام، فانهم سموا قضايا الحسن و القبح العقليين بالقضايا المشهوره، و جعلوها من القضايا الواجبه التسليم، و إن لم تكن من القضايا الواجبه الاعتقاد و الضروريه الصدق، و قالوا بشأنها انها ترجع الى مصالح و مفاسد لبقاء النوع و حفظ النظام، و لكن لا كل مصلحه و مفسده، بل تلك المصالح و المفاسد التى يدركها العاقل بما هو عاقل بلا مزيه تمعن و تأمل، و يترتب على ذلك ان تكون الملاكات مدركه لتمام العقلاء لاشتراكهم فى سبب الادراك، و نتيجة لهذا يتطابق العقلاء على صحة المدح و صحة الذم، و يتكون العقل العملى.

و قد عرفنا سابقاً أن ربط الحسن و القبح بالمعنى المدرك لمعاشر العقلاء بباب المصالح و المفاسد المترتبه على الافعال الحسنه و الأفعال القبيحه أمر غير صحيح، سواء أريد بالمصالح و المفاسد المترتبه أو الملحوظه ملاكاً ما يعود على النفس بالكمال أو على المجتمع لحفظ النظام و بقاء النوع، لأن ذلك يؤدى الى تطبيق

ص: ٢٢٥

قوانين باب التزاحم بين المصالح و المفاسد على باب العقل العملى، مع انا عرفنا عدم خضوع المقام لتلك القوانين. هذا بالنسبه الى ملاك المدعى.

و أما بالنسبه الى نفس العقل العملى فلم يستحصل لنا من كلماتهم معنى واضح، لأن جملة من هذه الكلمات التى وجدناها قد يمكن تطبيقها على وجهين:

أحدهما: ان الفلاسفه بقولهم مثلاً: انه لا محصل للقضايا المشهوره إلاّ الشهره، يريدون أنه لا سند لحقائيتها، و لا ضمان لمطابقتها لواقع سوى الشهره التى لا تصلح ضماناً من الناحيه المنطقيه، لأن مفاد القضييه ليس مما تدركه القوى العقليه أو الادراكيه بشكل عام المركوزه فى طبيعه الانسان و فطرته.

ولهذا ترى الشيخ الرئيس (قدس سره) يقول: ان الانسان لو خلق منفرداً لم يدرك قبح الظلم و لا حسن العدل لا بعقله و لا بحسه و لا بفهمه و لا- بوهمه (١)، فهذا الكلام غايه ما يعطى بيان عدم كون المعقول العملى معقولاً او مدركاً فطرياً للانسان لا عدم صحته فى نفسه.

كما انه ذكر هو و شارح اشاراته المحقق الطوسى (قدس سره) ان القضايا المشهوره ليست بينه الصدق و إن كانت قد تصدق، و هذا ايضاً يناسب مرتبه التشكيك فى الحقانيه، لا دعوى كذب القضييه رأساً و نفى حقانيتها (٢).

و الوجه الآخر: ما هو الظاهر من كلمات المحقق الاصفهاني (قده) من دعوى انكار واقعيه الحسن و القبح رأساً، و ان مرجع العقل العملى الى تطابق آراء العقلاء، و لا واقع له وراء ذلك، و بالرغم من اصراره على ذلك فانه لا يتحصل من كلماته فى مقام الاستدلال سوى ما يكون نافعاً للمدعى على الوجه الاول دون الثانى، لأنه فى بحث التجري يحاول ان يبرهن على عدم كون قضايا العقل العملى من مواد البرهان، و هذا المقدار من البرهنه لو تم و أخرج العقل العملى عن مواد البرهان فهو

١- شرح الاشارات، ج ١، ص ٢٢٠.

٢- المصدر السابق.

ص: ٢٢٦

لا يعنى سلب صفه الصدق عنه، بل سلب صفه ضمان الحقانيه؛ لان ما هو مضمون الحقانيه هو العقل البرهاني خاصه، و كيف كان، فان اريد الأول فهو يرجع الى الجهة الثالثه أى البحث فى حقانيه الادراك و عدمه، و سيأتى الكلام عنها ان شاء الله تعالى.

و إن اريد الثانى فليس له محصل إلّا بالغاء العقل العملى رأساً، و جعل هذا اللفظ مجرد اصطلاح.

توضيح ذلك ان المدرك بالعقل العملى على الوجه الثانى إما أن يكون هو نفس تطابق العقلاء على صحه المدح و الذم، و إن متعلق التطابق، و الأول الغاء للعقل العملى لأن تطابق العقلاء على المدح و الذم قضيه واقعيه كتطابقهم على حب اولادهم مثلاً، أو على الاشتمزاز من الروائح الكريهه، و كل ذلك مما يدركه العقل النظرى بحتاً، و إن كان الثانى فمتعلق التطابق هو صحه المدح و الذم، و هذا المتعلق إما ان يكون له نحو من الواقعيه بقطع النظر عن عمل العقلاء، و إما أن يكون مرجعه الى عمليين من العقلاء أحدهما تشريعى و هو جعل القانون، و الآخر خارجى و هو تنفيذ القانون، و الأول هو المطلوب، و الثانى مما يدرك بالعقل النظرى لا العملى، فان حال قانون العقلاء هو حال قانون الشارع و كون الجاعل هو العقلاء أو الشارع أو عاقلاً واحداً دون غيره من العقلاء لا يوجب فرقاً فى نسخ هذه القضايا ادراكاً و لا مدركاً. هذا تمام الكلام فى الجهة الثانيه.

الجهة الثالثه [مدى حقانيه هذا الادراك العقلي]

اشاره

يقع الكلام فى الجهة الثالثه فى مقامات ثلاثه:

المقام الأول: فى تصوير ما هو المدعى فى المعقول بالعقل العملى.

المقام الثانى: فيما يبرهن به على نفي هذا المدعى.

المقام الثالث: بعد فرض عدم قيام برهان نافي نتكلم عن مقدار ضمان حقانيه هذا المدعى و ثبوته.

المقام الاول [فى تصوير المدعى و بيان مرجعه]

أما المقام الأول فمرجع الحسن و القبح المدرك بالعقل العملى الى الضروره، و لكن لا تلك الضروره التكوينية المقابله للامكان بحسب عالم التكوين، بل سنخ آخر من الضروره يختلف عن الضروره التكوينية مرتبه و سنخاً، فمن حيث المرتبه هى ضروره فى طول السلطنه التى هى قسيمه للوجوب أى الضروره التكوينية و الامكان، و حيث كانت فى طول السلطنه لا فى عرضها كالضروره التكوينية فلا محاله كانت تختلف عنها سنخاً، لأنها لو كانت من سنخها، و كان محصلها امتناع التخلف لكان ذلك خلف فرض السلطنه، و فرض ان له ان يفعل و ان لا يفعل، فنفس تفرعها عن السلطنه تقتضى تغاير الضرورتين سنخاً.

و التمايز بين الضرورتين فى عالم التصور بديهي لا يحتاج الى توسط تعريفات منطقيه، كالتمايز بين الامكان و الوجوب، و الوجود و العدم، و نسمى هذه الضروره التى هى فى طول السلطنه بالضروره الاخلاقيه، فى قبال اطلاق اسم الضروره التكوينية على الوجوب المقابل للسلطنه.

و هذه الضروره الاخلاقيه امر واقعى، بمعنى انها ثابتة فى لوح الواقع الذى هو فى مبانينا اوسع من لوح الوجود، فكما ان النسبه بين الوجود و الماهيه هى فى لوح الواقع، اما بالضروره او بالامكان مثلاً كذلك النسبه بين الفعل و السلطنه على ذلك الفعل، أو بين الترك و السلطنه على ذلك الترك.

و كما ان صفات تلك النسبه بين الوجود و الماهيه أمور واقعيه، بقطع النظر عن اعتبار أى معتبر، كذلك ايضاً صفات هذه النسبه القائمه بين السلطنه و الفعل و العقل، و حيث كانت هذه النسبه متقومه بطرفيها و كان احد طرفيها هو السلطنه فلا محاله تختص الضروره الاخلاقيه بموارد السلطنه، و هذا هو معنى اختصاص الحسن و القبح العقليين بالافعال الاختياريه.

و هكذا يتضح ان واقعيه هذه الضروره الخلقيه هى بمعنى واقعيه الضروره

ص: ٢٢٨

التكوينه و على حدّها، و ان اختلفا سنخاً و مرتبه كما عرفنا.

و بهذا يظهر ان حسن الفعل بعد ارجاعه الى تلك الضروره الخلقية القائمه بالنسبه بين الفعل و السلطنه، أى بين الصدق و السلطنه مثلاً، لا يمكن تفسير هذا الحسن بصحة المدح، كما هو مقتضى القول المشهورى المتعارف الذى يفسر الحسن و القبح بصحة المدح و صحه الذم، فان المدح و الذم فعلاّن من الافعال الاختياريه، و يتصفان بالحسن و القبح بخصوص هذين الفعلين، و ارجاع حسن الافعال و قبحها اليهما، فالصدق مثلاً حسن فى نفسه و مدحه حسن، لا- ان حُسن الصدق معناه حُسن المدح له، فان ادراك العقل العملى لحُسن مدح الصدق على حد ادراكه لحُسن الصدق فى نفسه بقطع النظر عن كل مادح.

و بهذا نعرف انه فى مورد كل فعل حسن أو قبيح يوجد لدينا حكمان عقليان طويلان احدهما: حُسن الفعل، و الآخر: حُسن مدحه و قبح ذمه، أو أحدهما: قبح الفعل، و الآخر: قبح مدحه و حُسن ذمه، و هذا الحكم العقلى الثانى انما يصدق بالنسبه الى فاعل مدرّك للحكم الاول، فالعلم بالحكم الأول مأخوذ فى موضوع الثانى.

و بذلك نفسر فنياً ما هو الثابت وجداناً من عدم صحه معاقبه القاصر فى عقله العملى الذى لا يدرك قبح الاشياء و لا حسنهما بالرغم من اتصاف افعاله بالقبح، فان مرد ذلك الى اطلاق الحكم العقلى الاول، و تقييد الثانى بعلم الفاعل بالأول، و لو لا ذلك، أى لو التزم بوحده الحكم العقلى، لما امكن تفسير هذا الوجدان؛ لاستحاله اخذ العلم بالحكم العقلى فى موضوع نفسه و إن امكن ذلك فى الحكم الشرعى؛ لانه انما يمكن هناك بلحاظ التفكيك بين الجعل و المَجْعول فى الامور الاعتباريه، و دعوى كون العلم بالجعل مأخوذاً فى موضوع المَجْعول، و أما فى المقام فالمفروض انه امر واقعى لا معنى لتحليله الى جعل مَجْعول ليؤخذ العلم باحدهما فى موضوع الآخر.

ص: ٢٢٩

و يستخلص من جميع ما ذكرناه في تصوير المدعى الامور الآتية:

أولاً: ان الحسن و القبح صفة للنسبه القائمه بين السلطنه و الفعل، و مرجع هذه الصفه الى ضروره ايقاع النسبه او ضروره عدمها.

ثانياً: ان هذه النسبه حيث كانت متقومه بالسلطنه فلا محاله تكون الضروره فيها ضروره في طول السلطنه، و لأجل ذلك يختص العقل العملى بموارد الافعال الاختياريه؛ إذ لا سلطنه في غير تلك الموارد.

ثالثاً: ان هذه الضروره التى هو في طول السلطنه تختلف عن الضروره التكوينييه المقابله للامكان مرتبه و سنخاً، أما من حيث المرتبه فلأن السلطنه هى قسيم للضروره التكوينييه، بناءً على ما حققناه في محله من كون النسبه إما الوجوب أو الامكان، أو السلطنه، بينما ان الضروره الخلقيه أى ضروره العقل العملى في طول السلطنه، كما أن الصورتين مختلفتان سنخاً؛ لأن احدهما تكوينيه و الأخرى اخلاقيه.

رابعاً: ان واقعيه الضروره التى نتكلم عنها في باب العقل العملى على حد واقعيه الضروره التكوينييه، بمعنى انها ثابتة في لوح الواقع بقطع النظر عن اعتبار أى معتبر.

خامساً: ان المدح و الذم لا مزيه لهما في باب العقل العملى، بل هما فعلاان كسائر الافعال الاختياريه، و ليس معنى حسن سائر الافعال أو قبحها حسن المدح أو الذم، بل حسن المدح و الذم انما هو بملاك حسن الممدوح و قبحه.

سادساً: ان اتصاف المدح و الذم للفعل الاختيارى بالحسن و القبح، انما هو في طول علم الفاعل بحسن الفعل الممدوح، أو قبح الفعل المذموم في نفسه، بمعنى ان العلم بحكم عقلى من قبل الفاعل اخذ في موضوع حكم عقلى آخر.

هذا تمام الكلام في تصوير المدعى، و ستأتى بعض التفصيلات في تضاعيف البحث، كما ان اصل الحديث عن السلطنه التى تكون الضروره الخلقيه في طولها قد

ص: ٢٣٠

سبق مفصلاً فى بحث الجبر و الاختيار من مباحث اتحاد الطلب و الاراده، و سوف نكتفى هنا بمجرد الاشاره المختصره الى ذلك بالمقدار الذى يتناسب مع ما نحن بصدده من تصوير المدعى فى باب العقل العملى محيلين التفصيلات و اكثر النكات و الخصوصيات الى تلك المسأله.

فنقول: ان نسبه الفعل الى الفاعل عند الفلاسفه لا تخلو من احد امرين: الوجوب أو الامكان، و على الأول تتم الفاعليه و يوجد الفعل، و على الثانى تحتاج الى التتميم؛ لأن الشىء ما لم يجب لم يوجد، و بناءً على ذلك وقع الاشكال بين الافعال الاختياريه و غير الاختياريه من حيث ان كلا- منهما اذا لوحظ بالاضافه الى فاعله التام فهو بالوجوب و الضروره، و إذا لوحظ بالاضافه الى الفاعل الناقص المحتاج الى التتميم أو الى ماده القابله فهو بالامكان، فأى فرق يبقى بين الفعلين بعد فرض استوائهما فى كلتا النسبتين.

و فى مقام حل هذا الاشكال و تصوير الفرق اتجه الفلاسفه و انصارهم الى بيان الفرق و المائز للفاعل الاختيارى مع التحفظ على نسبه الوجوب و الامكان و انحصار النسبه بهما.

و ذهب جماعه من المحققين الاصوليين الى اختيار كون النسبه الامكان دون الوجوب، بدعوى كفايته فى تحقق الفعل الاختيارى بالتقريب الذى سوف نشير اليه، و كلا الاتجاهين مما لا يمكن المساعده عليه.

و لا بد لكى يتضح ذلك ان نشرح كلا النظرين بمزيد الاختصار.

أما النظر الأول الفلسفى فحاصله التفرقه بين الانسان المختار و أفعاله و بين غيره من العلل و آثارها بلحاظ تلك النسبتين؛ أى نسبه الامكان و نسبه الوجوب، فمن حيث النسبه الامكانيه يلاحظ ان منطق الامكان التى يمارسها الموجود تتناسب طرداً مع قوه ذلك الموجود، فالحجر و النبات و الحيوان و الانسان لكل واحد منها منطق امكان إلا أن كل متأخر فى هذه السلسله باعتبار كونه أكمل وجوداً من المتقدم عليه يتمتع بمنطقه أوسع و نطاق أرحب.

ص: ٢٣١

بينما كان الحجر محكوماً بقانون طبيعى صارم واحد بحيث يمكن التنبه بما سيقع عند ما تقذفه الى جهه، و لا يمكن فى حق الحجر بحال من الاحوال ان يغير من موقفه أو من وضعه حسب الظروف نجد أن النبات يمكن فى حقه ان يكيف تصرفه حسب الظروف و يتفادى الاصطدام.

و يزيد عليه الحيوان الممكن فى حقه الوان عديده من الحركة و الفعل، إلا- أنه بالرغم من سعه منطقه الامكان له نسبياً فهى منطقه مقفله فى حدود غرائزه و شهواته.

و أما الانسان فهو أوسع منطقه من كل ذلك لأن منطقه ليست مقفله فى حدود غرائزه، لإمكان حكمه العقل على الغريزه فى الانسان. و أما من ناحيه نسبه الوجوب فالوجوب فى الانسان يختلف عن الوجوب فى العله الطبيعى باعتبار كونه وجوباً فى طول الاختيار، و الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار و إلا لزم من وجوده عدمه، بخلاف الوجوب فى سائر الموارد فانه لم ينشأ من الاختيار، بل هو فى قبالة.

هذا خلاصه ما يستنتج من روح كلماتهم فى تصوير الفرق، و هو فرق لا يرجع الى محصل.

أما من حيث نسبه الامكان فلأن سعه دائره الامكان للانسان نسبياً لا يصحح عنوان الاختيار، و لا ينتزع منه مفهوم الحريه، فان الانسان بقطع النظر عن ارادته و مبادئ الاراده ليس فى الحقيقه على اساس المظهر الفلسفى إلا ماده قابله للتكيف بالصلاه و غيرها من الأفعال، فيكون امكان الصلاه على الانسان بما هو على حد امكان كل شىء بالنسبه الى مادته القابل له، فكما ان اوسعيه دائره الامكان فى قبول ماده لا يكون مصححاً لاختياريه ماده فى قبال ماده اخرى كذلك الحال فى المقام.

و أما من حيث نسبه الوجوب فما يكون فى طول الاختيار و إن كان لا- ينافى الاختيار، كما افيد، و لكن ما هو هذا الذى يكون الوجوب فى طول و الذى يسمى بالاختيار، ان الوجوب عندهم فى طول الاراده التى هى العله الفاعليه، و تسميه الاراده اختياراً إن كانت مجرد اصطلاح فلا نزاع فيه، و لا يجدى مجرد الاصطلاح

ص: ٢٣٢

في تحقيق ما هو المقصود من الاختيار، و إن كان المدعى انه اختيار بالمعنى المقصود فهو باطل ضروره؛ لأن المعنى المقصود هو تلك الخصوصيه التي يراها العقل العملي دخيله في اتصاف الافعال بالحسن و القبح و استحقاق المدح و الذم و الثواب و العقاب، و بديهيه العقل العملي تحكم بان من خلق اراده تامه في تأثيرها في نفس غيره، و صدر عنها الفعل لا يدرك حسن ذلك الفعل من الفاعل و لا قبحه، و لا يصح منه عقابه أو اثابته.

و هنا لا بد من الالتفات الى نكته و هي ان الفلاسفه اذا فرض انهم ينكرون واقعيه العقل العملي لا يبقى معنى للنزاع معهم في اختياريه الافعال و عدمها إلا في مجرد الاصطلاح، لما عرفت من ان العقل العملي هو المقياس الواقعي للاختياريه و لتحديد حدودها.

و على هذا إن رجع قولهم: ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، في قبال من يدعى المنافاه، الى ان الوجوب بالاراده لا ينافي الاراده فهذا مما لم ينكره احد، بل هو على حد قولنا: ان وجوب الحراره بالنار لا ينافي النار، و يكون اجنبياً عن محل الكلام.

و إن رجع هذا الكلام الى ان الوجوب بشىء نسميه اصطلاحاً بالاختيار لا ينافي الاصطلاح فهذا ايضاً كلام لا معنى له لأن باب الاصطلاح واسع، و لا برهان فيه. و ان رجع الى ان الوجوب في طول الاختيار بالمعنى المدرك بالعقل العملي شرطيه لا ينافي الاختيار فهو مما لا يثبت المطلوب إلا بعد اثبات ان الاختيار المدرك بالعقل العملي هو نفس الاراده التي حصل الوجوب بسببها، بحيث ان هؤلاء ينكرون العقل العملي على ما ينسب اليهم، فلا يناسبهم ايضاً هذا المحمل، و هذا يؤيد ان مقصودهم من هذه العبارة ايقاع الصلح الظاهري مع العامه لا البرهان.

اما النظر الآخر الذي اتجه اليه جماعه من المحققين الاصوليين فهو دعوى تمحض النسبه في باب الافعال الاختياريه بالنسبه الامكانيه.

و حاصل تقريب ذلك في كلماتهم ان نسبه الوجوب انما يلتزم بها بقاعده ان

ص: ٢٣٣

الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهذه القاعده لا نسلم اطلاقها لباب الافعال الاختياريه، فان صدور الفعل الاختيارى من الفاعل لا يحتاج إلا الى الامكان، و بعد فرض الامكان يعمل الفاعل قدرته و يترتب الفعل حينئذٍ.

و لتوضيح مقصودهم قالوا: ان للانسان فى موارد الاختيار عمليين اختياريين؛ احدهما: اختياري بنفسه و بالذات، و هو نفس الاختيار و هو اعمال القدره فى عالم النفس، و الآخر: العمل الاختيارى الخارجى الذى هو اختياري باعتبار نشوئه من الفعل النفسانى الأول، و الفعل الثانى و إن كان مترتباً حتماً على الفعل الأول إلا أن هذه الحتميه لا تنافى الاختيار، لأنها فى طول الاختيار، غير ان هذا الاختيار الذى تكون هذه الحتميه فى طوله ليس هو الاراده التى اصطلح عليها الفلاسفه باسم الاختيار، بل هو نفس اعمال القدره فى عالم النفس الذى هو فعل للنفس لا كيفيه من كفياتها، و نسبه الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل، و نفس هذا الاعمال لا يحتاج الى اعمال سابق، بل يكفى فيه مجرد امكان صدور الفعل من الفاعل، و هذا معنى تخصيص قاعده «ان الشيء ما لم يجب لم يوجد»، و لتفصيل الكلام فى شرح هذه النظرية، و بيان وجوه الاعتراضات عليها مقام آخر، إلا أننا نقول بنحو الاشاره هنا ان توسط هذا الفعل النفسانى فى حل الاشكال لا موجب له و لا مسوغ.

إذ يمكن ان يُدعى فى نفس الفعل الاختيارى الخارجى ما ادعى فى هذا الفعل النفسانى ابتداء بعد فرض امكان تخصيص قاعده «ان الشيء ما لم يجب لم يوجد»، بل لا معنى لفرض كون اعمال القدره فعلاً صادراً من النفس فى صفتها؛ لأن الإعمال و العمل شيء واحد على حد الایجاد و الوجود، فان ارید بالاعمال ایجاد نفس القدره فمن المعلوم ان هذا خارج عن حدود اختيار الانسان، فان اعمال القدره بمعنى ایجادها فعل الواجب، سبحانه و تعالى، فينبغى ان يراد اعمال القدره بمعنى ایجاد العمل المقذور، و يكون حينئذٍ عنواناً ثانوياً لنفس الفعل الخارجى، لا فعلاً نفسانياً متقدماً عليه فى الرتبة.

و أظن أن هؤلاء المحققين انما التزموا بتصور هذا الفعل النفسانى المتوسط بين الفعل و الفاعل باعتبار انهم ادعوا تخصيص قاعده «ان الشيء ما لم يجب لم

ص: ٢٣٤

يوجد»، و أدركوا ان هذا التخصيص اذا ادعى في مورد يمكن ان يدعى في مورد آخر حتى ينتهي المطلب الى سد باب اثبات الصانع، فانه اذا كفى في صدور الصلاه من الانسان امكانها فليكن في وجود المادة امكانها، فأرادوا الوقوف في قبال سريان هذا التخصيص بتصوير هذا الامر المتوسط ليقال حينئذ ان هذا الأمر المتوسط لا يتصور في عالم المادة، لأنه فعل نفساني، مع ان الاشكال في الحقيقة باقٍ، لأن نفس هذا الفعل المتوسط إن كفى في وجوده امكانه يتجه السؤال عن الفرق بينه وبين افعال المادة و حركاتها التي لا يكفى في وجودها امكانها.

و كل هذا الاضطراب نشأ من عدم وضع الشق الثالث في قبال الوجوب و الامكان، و هو السلطنة أو ما يعبر عنه بالمعنى الحرفي، له ان يفعل و له ان لا- يفعل، فالوجوب حيثه الفاعليه محضاً، و الامكان حيثه القبول و الاستعداد محضاً، و السلطنة حيثه بين الحثيتين، و هي بحسب عالم التصور بديهيه كديهيه تصور مفاهيم الوجوب و الامكان و الوجود و العدم.

ان كل انسان يدرك تصوراً الفرق بين قولنا لا بد ان يفعل، و يمكن ان يفعل، و له ان يفعل، و بعد اقامه البرهان على ان هذا المفهوم البديهى له مصداق في الخارج يلتزم حينئذ بصدور الفعل الاختيارى ببركه هذه السلطنة، و لا يلتزم بلاديه الفعل تكويناً، لأنها خلف فرض السلطنة، كما لا يلتزم بفرض كفايه الامكان تخصيصاً لقاعده «ان الشىء ما لم يجب لم يوجد»، فان مرجع كلامنا ليس دعوى التخصيص الجزافى لهذه القاعده العقلية، بل الى وضع عدل للوجوب فيها، بحيث نقول: ان ما يحكم به العقل هو ان الشىء ما لم يجب، أو تكون هناك سلطنة على ايجاده لا يوجد. فنفى العدم إما بالوجوب أو بالسلطنة، و لا يكفى فيه الامكان في جميع الموارد.

و من هنا لم يكن الامكان كافياً في المادة و كان لا بد هناك من الوجوب لعدم ثبوت السلطنة للمادة، و لم يبق إلا اقامه البرهان على ثبوت مصداق لهذه السلطنة، و هذا ايضاً بحث مفصل لا بد من الاشارة اليه على وجه الاختصار و التلميح، كما صنعنا بالنسبه الى النكات السابقة.

ص: ٢٣٥

فقول: ان برهاننا على ثبوت مصداق هذه السلطنة، بحيث تخرج دعوى الاختيار عن حيز الوجدان الصرف الى حيز البرهان، لأول مره في تاريخ هذه المسأله ان برهاننا على ذلك يتوقف على تحقيق مقدمه و هي: ان الممكن بالذات لا يمكن ان يستلزم و ان يكون عله للمحال بالذات، نضيف الى ذلك ان المحال بالذات لا يمكن ان يكون معلولاً لشيء سواء كان ذلك الشيء ممكنًا بالذات أو محالاً بالذات، و كل من هذين الامرين مما نبرهن عليه في غير مجال هذه الاشاره.

نضيف الى ذلك: ان ارتفاع النقيضين أو ما بحكمهما أى الضدين الوجوديين اللذين لا ثالث لهما محال بالذات، و استحاله ذلك بديهيه عند الجميع، على حد استحاله اجتماع النقيضين أو ما بحكمهما.

و نضيف الى ذلك ايضاً ان فرض تساوى نقيضين أو ما بحكمهما في تمام الخصوصيات المرجحه لوجود احدهما على الآخر لأى فاعل يفرض في العالم أمر ممكن بالذات، و لا أعنى بذلك ان الانسان قد يصادف امرين من هذا القبيل و لا يجد في نفسه مرجحاً لا حدهما على الآخر، كطريقي الهارب، و رغيفي الجائع، ليقال بانك لما ذا تكتفى بدعوى الامكان دون الوقوع؛ إذ في مثل ذلك يقال فلسفياً: ان المرجح موجود من قبل فاعل أرقى من الانسان رتبه، فلم يصدر الفعل بلا مرجح، و نفى هذا بالدليل بعد فرض الاعتراف بالفاعل الارقى من الانسان غير ممكن، و لهذا التجأنا الى فرض ذلك بنحو الامكان. هذه هي الأمور الاربعه التي لا بد من تفصيلها في المقدمه.

و بناءً عليها، فلو فرضنا امرين كالنقيضين لا يكون هناك مرجح لاحدهما على الآخر اطلاقاً، و بلحاظ تمام الفواعل الطويله، لكان هذا سببا و عله، أى أن عدم المرجح يكون سبباً لامتناع كل من الطرفين امتناعاً غيرياً، و الامتناع بالغير سبب لنفيه، لأن الشيء ما لم يمتنع لم يعدم، كما ان الشيء ما لم يجب لم يوجد، فيكون هذا الفرض الذي فرضناه عله لارتفاع النقيضين، و هذا مستحيل.

أما لأجل ادائه الى عليه الممكن بالذات للمحال بالذات، أو لأجل ادائه الى

ص: ٢٣٦

كون المحال بالذات و هو ارتفاع النقيضين معلولاً لعله اخرى سواء فرضت ممكنه فى نفسها أو لا؟

فيتعين بهذا البرهان لزوم الالتزام بعدلٍ للوجوب و هو السلطنة، ففى مثل هذا الفرض يكون اصل وقوع الجامع بالوجوب و الضروره لاستحاله ارتفاع كلا فرديه، و يكون تخصصه بأحدهما دون الآخر بالسلطنة، هذا هو البرهان على نحو الاختصار و دمج المقدمات و النتائج و الاشاره، فتدبره جيداً، و احتفظ به الى وقته. هذا تمام الكلام فى المقام الأول من الجبهه الثالثه و ما يرتبط به.

المقام الثانى [ما يبرهن به على بطلان]

و أما المقام الثانى من الجبهه الثالثه فهو فى ما يمكن ان يبرهن به على بطلان المدعى، و بهذا الصدد يمكننا ان نذكر برهانين؛ احدهما: برهان أشعري، و الآخر: برهان فلسفى.

١- أما البرهان الأشعري؛ فيتلخص فى دعوى عدم اختياريه افعال الانسان له، و ما دامت ليست اختياريه كما هو مقتضى جبر الأشعري فلا تتصف بحسن و لا قبح، و هذا البيان فى الحقيقه ليس انكاراً للعقل العملى، و لا برهنه على ابطال الكبرى المدعاه له، بل ان مرجعه الى انكار الصغرى؛ أى انكار التطبيق و الصغرى، و هى أن سلطنه الانسان على افعاله ليست من قضايا العقل العملى، بل هى من قضايا العقل النظرى، و ما يرى من النفس كأنها تحكم ابتداءً على افعال الانسان بالحسن و القبح لا يدل على ان المدرك للعقل العملى هو الانطباق ابتداءً، بل انما ترى النفس هكذا لأنها تأخذ الكبرى من العقل العملى بلا تمعن، و تأخذ الصغرى من العقل النظرى بلا تمعن، فتبدو النتيجة و كأنها مطبقة ابتداءً، و إذا رجع البحث الى الصغرى فهو موكل الى مسأله الجبر و الاختيار.

٢- و أما البرهان الفلسفى فهو و إن لم يكن مذكوراً فى كلمات الفلاسفه حسب ما نعلم، و لكن من الممكن صياغته على ضوء فلسفى و على اساس ذوقهم، فيقال: ان الحسن مثلاً إذا كان أمراً واقعياً انتزاعياً على

ص: ۲۳۷

حد المعقول الثانی بحسب اصطلاح الفیلسوف، أى ما كان ظرف العروض فيه هو الذهن و ظرف الاتصاف هو الخارج كالامكان و نحوه، و إما أن يكون امراً واقعياً وجودياً، أى معقولاً أولاً بحيث يكون ظرف العروض و الاتصاف معاً هو الخارج كالبياض للجسم، و الحرارة للماء.

و الأول باطل؛ لأن مفهوم الضروره لا- يعقل ان ينتزع من الأمور المتباينه بما هي متباينه بلا جهه جامعه، فالأمر الموصوفه بالحسن مختلفه فى ماهياتها و مقولاتها، بل قد يوصف بالحسن الوجود تاره، و العدم أخرى، أى الفعل و الترك، فكيف ينتزع المفهوم الواحد من المتباينات من هذا القبيل.

و الثانی باطل ايضاً؛ لأن الضروره الخلقية صفة لنسبه الفعل الى السلطنة، فهى إن كانت موجوده فى ظرف وجود النسبه أدى ذلك الى عدم اتصاف الفعل الحسن بالحسن إلا بعد وجوده، و هو خلف العقل العملى، و ان ادعى وجودها قبل ذلك فهو محال؛ لأن الصفة لا تكون خارجيه قبل خارجيه موصوفها، فان ثبوت الشئ لشيء فرع ثبوت المثبت له.

و يرد عليه مضافاً الى ما حققناه فى بحوث سابقه من أوسعيه لوح الواقع من لوح الوجود الخارجى، و الانتزاع من الوجود الخارجى، انا نختار الشق الاول و لا يلزم المحذور؛ لأن ما به الاشتراك بين مناشئ انتزاع الحسن و الضروره الخلقية محفوظ، و هو نفس السلطنة، و تخصصات هذه الضروره بكونها ضروره الصدق أو الوفاء أو ترك الانتقام تابعه لتخصصات نفس السلطنة، و اضافاتها الى متعلقاتها باعتبارها صفة ذات اضافه، فاندفع المحذور.

و هنا بيان ثالث يذكر فى المطولات الكلاميه لابطال المدعى ايضاً، و لهذا البيان اصل موضوعى، و هو ان الحسن مثلاً لو كان أمراً واقعياً فهو ذاتى لا مكتسب و معطى من عله خارجيه، لأن كل ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات.

و بعد فرض هذا الاصل يقال: انه لو كان ذاتياً لكان لا يختلف باختلاف الحالات، و حينئذٍ فاختلاف الصدق و اتصافه بالحسن تاره و بالقبح اخرى يكشف

ص: ٢٣٨

عن عدم ذاتيه الحسن، و بالتالى عن عدم واقعيته.

وقد أجب عن هذا الاشكال بأن اتصاف غير عنوانى العدل و الظلم بالحسن و القبح انما هو باعتبار هذين العنوانين بهما ذاتي؛ لأن كل ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، و بالنسبه إلى هذين العنوانين لا تخلف و لا اختلاف، إلا أن هذا الجواب غير صحيح كما سيأتى تحقيقه.

فالأولى أن يقال أولاً: إننا ننكر اختلاف نفس العناوين التفصيليه لقضايا الحسن و القبح، على ما يأتى توضيحه ان شاء الله من دون ارجاعهما إلى عنوانى العدل و الظلم، و تلك العناوين بانفسها و بخصوصياتها التفصيليه دائمي الاتصاف بوصفها، فلا يبقى مجال للاستدلال بالاختلاف على عدم الذاتيه و الواقعيه.

و يقال ثانياً: انه لو سلم الاختلاف فهو لا يساوق فرض كون الحسن مكتسبا و معطى بعله خارجيه ليكون منافيا مع الذاتيه التى فرضت اصلا موضوعيا، بل أن دخل حاله الخاصه فى اتصاف الصدق بالحسن يكون على حد دخل الحيثيه التقيديه لا الحيثيه التعليليه، و بتعبير آخر ان ما فرض فى الأصل الموضوعى من كون الحسن ذاتيا على فرض واقعيته ان أريد به الذاتيه فى قبال كونه معلولا لعله خارجيه معطيه للحسن فهذه الذاتيه محفوظه فى المقام حتى مع اختلاف الحالات؛ لأن دخل حاله إنما هو بنحو التخصيص لمعروض الحسن و تقييده، لا- بمعنى وجود عله خارجيه لمعروض الحسن على معروضه، و أن أريد به الذاتيه بمعنى كفايه نفس الصدق بذاته لانتزاع الحسن منه فهذا مما لا موجب لتوهم ضروره الالتزام به فى المقام.

المقام الثالث [فى المواقف من هذا المدعى]

و أما المقام الثالث فنعرض اولاً: لموقف المثبتين، و ثانياً: لموقف المشككين. أما المثبتون للحسن و القبح فقد استدلووا اضافته إلى النقوض السابقه التى تقدمت مع جوابها بوجهين آخرين، احدهما: اتفاق العقلاء على القضييه، و من المعلوم انه لا ينبغى ان يكون المقصود من هذا الوجه الاستدلال على القضييه

ص: ٢٣٩

المدعاء ابتداء، بل لا بد و أن يكون المقصود الاستدلال بذلك على بدايه الادعاء و الادراك؛ لأن اتفاق العقلاء بما هو اجماع من قبلهم لا- يكون دليلاً على حقانيه المطلب ابتداءً، و انما يستدل به مثلما على كون الادراك بديهياً أى نابعاً من فطره العقل البشرى بتقريب انه موجود فى تمام العقلاء مع شدة ما بينهم من اختلافات فى الخصوصيات، فيستكشف من ذلك ان الادراك نشأ من القدر المشترك بين هؤلاء العقلاء، و هو العقل الأول أو فطره العقل.

و لكن هذا الاستدلال غير تام؛ لأن العقلاء جميعاً و فى حدود ما هو المحسوس و المشاهد يتفقون فى ظرف عرضى زائداً على الفطره و العقل الاول، و هو التلقين و التأديب، و حينئذ فمن يحتمل استناد العقل العملى الى التلقين و التأديب بدلاً عن الفطره لا يمكن اثبات المطلب له باتفاق العقلاء، و من لا يحتمل ذلك فلا حازه له بهذا التقريب.

و الوجه الآخر: ان نفترض شخصاً منفرداً يعيش وحده منذ خلق، و ندفع له ديناراً لقاء ان يخبر خيراً اعم من أن يكون صادقاً أو كاذباً، فانه سوف يختار الصدق حيث لا توجد له ادنى فائده من الكذب، فليس ذلك إلا لإدراكه المدعى فى باب العقل العملى، و هذا الوجه ايضاً اريد الاستدلال به على بديهيه الادراك لا على اثبات المدعى ابتداءً، و كأنه يتمم نقص الوجه الأول باعتبار ان موضوع التجربة فيه انسان لم يلحق و لم يؤدب لفرض عزلته.

إلّا أنه مشكل اولاً: لأن هذه التجربة مجرد افتراض يعوزها التطبيق لأجل ان تتأكد من صدق الفرض، و إلّا فهو فرض يقابله فرض الشيخ الرئيس ابن سينا حيث ذكر بصدد الاستشهاد على عدم واقعيه العقل العملى اننا لو فرضنا شخصاً وجد و عاش منفرداً سوف لا يكون مدركاً بعقله و لا بوهمه و لا بحسه الحسن و القبح، و الواقع ان كلا الفرضين لا يفيدنا بحسب الفن شيئاً.

و ثانياً: لأنه لو سلم الجزم بصحة هذا الفرض بمجرد افتراضه، فان تفسير اختيار ذلك الشخص المفروض للصدق لا ينحصر وجهه فى ادراك المدعى فى

ص: ٢٤٠

المقام، بل لعله من باب الميل و الغريزه، أو من باب المصلحه التى تدرك بلا تمعن، و قد تقدم سابقاً توضيح الفرق بين باب العقل العملى، و باب الميل و الغريزه، و باب المصالح و المفسد.

و ثالثاً: لأن حصول الجزم بمجرد الافتراض لو قطع النظر عن الاشكال الثانى، انما يحصل لمن لا يشك فى نشوء الحسن و القبح عن سبب التلقين و التأديب، و يتيقن بكونه فطرياً، و أما من يشك فلا يحصل له مثل هذا الجزم، و من المعلوم ان ذاك الذى لا يشك لا يحتاج الى هذا الاستدلال، فيكون مجرد تنبيه لا استدلال، و لا يقال: انه من باب البرهان الإنى و اكتشاف العله من المعلوم، فان هذا انما يعقل فيما لو فرض عله و معلول واقعيان، و علم بالعله من ناحيه العلم بالمعلوم لا فيما اذا كانت العليه و المعلليه بين علمين قائمين بالنفس، فان العلم المعلوم حينئذٍ يستحيل ان يكون كاشفاً عن العلم العله، فتدبر جيداً.

و أما الكلام فى المقام الثالث من حيث موقف المشككين فالتشكيك تاره يكون على اساس الشبهه الاخباريه، و اخرى على اساس المنطق التجريبي، و ثالثه على اساس المنطق البرهاني.

١- أما على اساس الشبهه الاخباريه فيقال هنا كما قيل بالنسبه الى العقل النظرى: ان الاخطاء كثيره، و مع كثره الاخطاء لا يمكن التعويل على العقل. و قد اجيب عن ذلك مشهورياً بسنخ ما اجيب به مشهورياً عن البيان الثالث لابطال المدعى فى المقام السابق، و حاصله ارجاع العقل العملى الى قضيه كلييه اساسيه، و هى حكم العقل بقبح الظلم و حسن العدل، و دعوى ان كل عنوان غير الظلم انما يتصف بالقبح بالعرض انطباق عنوان الظلم عليه، كما ان كل عنوان حسن غير العدل انما يتصف بالحسن كذلك ايضاً، فالخلاف هنا فى التطبيق و الصغريات بين العقلاء، و لا خلاف بينهم فى الكبرى المدركه بالعقل العملى، كما ان اختلاف حسن الاشياء باختلاف الحالات انما هو فى الحسن بالعرض، و اما الحسن بالذات

ص: ٢٤١

و القبح بالذات فلا يختلف فيه الحسن و القبح باختلاف الحالات.

و هذا الجواب المشهورى غير صحيح؛ لأن قضيه حسن العدل و قبح الظلم لا يمكن جعلها هى الاساس و القضيه الاولى فى العقل العملى، و جعل باقى قضايا الحسن و القبح تفرجات و تطبيقات لها؛ لأن لفظ الظلم ليس له معنى إلا سلب الحق، فظلم الشخص لغيره هو سلب حقه منه، و حينئذٍ فانطباق عنوان الظلم على فعل كأخذ مال الغير مثلًا إما أن لا يفرض ثبوت حق فى المرتبه السابقه عليه ثبوت حق للمظلوم، و إما أن يفرض ثبوته، فان لم يفرض ثبوت حق فى المرتبه السابقه فلا- يعقل ثبوت الظلم، و بالتالى لا موضوع لقبح الظلم، و إن فرض ثبوت الحق للمظلوم فى المرتبه السابقه فهذا الحق المفروض فى الرتبه السابقه إما أن يكون بنفسه مدرکاً بالعقل العملى، و إما أن لا يكون مدرکاً له بما هو قوه دراكه، و انما يرجع الى الجعل و التشريع و التقنين، فعلى الثانى لا يدرك العقل العملى ثبوت الظلم، و بالتالى لا يدرك قبح الظلم، لانه متقوم بثبوت الحق فى الرتبه السابقه، و القوه التى لا تدرك المقوم لا تدرك المتقوم.

و ان فرض الأول و كان الحق ثابتاً بادراك العقل العملى فى الرتبه السابقه، يكون اتصاف الفعل بالظلم و قبح الظلم فى طول حكم العقل العملى بثبوت ذلك الحق.

و هكذا يتبرهن ان الظلم لا يعقل ان يكون هو الموضوع أولاً و بالذات لاحكام العقل العملى، بل إما لا ظلم و لا قبح فى أفق ادراك العقل العملى، و إما أن هناك حكماً للعقل العملى فى الرتبه السابقه على قبح الظلم موضوعاً و محمولاً، و بهذا تعرف ان قبح الظلم انما هو من قضايا العقل العملى و ليس اساساً لها، بمعنى اننا ننتزع من سائر موارد الحق المدرك بالعقل العملى عنوان الظلم و نحمل عليه القبح بنحو معرفيه لا الموضوعيه.

فالصحيح فى مقام الجواب هو انكار اختلاف الناس فى اصل الحسن و القبح، و انكار اختلاف الحسن و القبح باختلاف الحالات، اما اختلاف العقلاء فى

ص: ٢٤٢

ادراك الحسن و القبح فهو دائماً يرجع الى اختلافهم فى تشخيص مقتضيات التراحم بين الجبهه المحسنه و الجبهه المقبحه.

فتفصيله ان العقل العملى يرجع الى عقليين: الى عقل حسن الاشياء و قبحها فى نفسها، و الى عقل ما هو الفعلى منها فى موارد تراحم الجهات المحسنه و المقبحه. و بالنسبه الى العقل الأول لا نسلم وقوع اخطاء من العقلاء فى جميع الأمثله التى تذكر لاختلاف الناس فى ادراك الحسن و القبح، فان ما هو حسن فى نفسه يدرك الكل حسنه فى نفسه، كما ان ما هو قبيح فى نفسه يدرك الكل قبحه فى نفسه، إلا الأبله الذى لا يدرك بديهيات العقل النظرى ايضاً.

و أما ما هو المشاهد من الاختلاف فمرجه الى العقل الثانى، أى عقل باب التراحم بين الحسن و القبح، فكثرة الاخطاء انما هى فى هذا العقل دون العقل الاول حتى فى مثال تجويز قتل الرئيس و السلطان، كما ينقل عن بعض المجتمعات التى تمنح السلطان للفرد الذى قدر على قتل السلطان السابق، حتى فى هذا المثال يرجع المطلب الى باب التراحم بين قبح القتل و حسن الطموح، فالقتل عندهم فى نفسه قبيح، و لهذا لا يجوزونه فى غير ذلك المورد الخاص، كما ان الطموح عندنا ايضاً حسن و لهذا نستحسنه فى غير ذلك المورد الخاص، و انما الخلاف بيننا و بينهم فيما هو مقتضى التراحم بين الجبهه المحسنه و الجبهه المقبحه.

و بهذا يظهر عدم اختلاف الحسن و القبح باختلاف الحالات ايضاً، بل ان اختلاف الحالات يؤثر من ناحيه وقوع المزاحمه احياناً بين الجبهه المحسنه و المقبحه، فالحسن الذاتى للصدق مطلق كما ان القبح الذاتى للكذب مطلق، و حاله توقف انجاء النبى على الكذب، او استلزام الصدق لاهلاكه دخيله فى ايقاع المزاحمه لا فى اصل الحسن و القبح.

٢- و أما التشكيك على اساس المنطق التجريبي فهو مبنى على ما يدعيه هذا المنطق من كون التجربه هى الضمان الوحيد لحقانيه كل قضيه عقليه، فكل قضيه عقليه لا تضمن صدقها بالتجربه لا يمكن ضمان حقانيتها.

ص: ٢٤٣

واشكالنا على هذا التشكيك مبناى لا بنائى و ذلك بنقض المنطق التجريبي و تفنيد تلك الدعوى التى تجعل من تجربه ضمناً أعلى و أوحد لحقانيه كل قضيه عقليه، و لتفصيل الكلام فى نقض المبنى موضع آخر.

٣- و أما التشكيك على اساس المنطق البرهانى فنعنى به التشكيك الذى يقدم على اساس القائل بحصر القضايا المضمونه الحقانيه فى مجال البرهان بأصوله و فروعها، و مراد المشكك هنا الاستدلال على خروج قضايا العقل العملى عن حيز البرهان المضمون الحقانيه، و باخراجها تصبح غير مضمونه الحقانيه، و هو معنى التشكيك.

و تقريب الاستدلال على ذلك جاء فى كلمات المحقق الاصفهانى (قده)، اذ ذكر على سبيل المقدمه ان مواد البرهان الاساسيه و يناييعه تنحصر فى القضايا الست المعروفة، و ذكر على سبيل الاستنتاج ان قضايا الحسن و القبح ليست من مواد البرهان؛ لأنها لا تدخل فى أى نوع من تلك الانواع الست، أما عدم دخولها فى الحسيات، و المتواترات، و التجريبات، و الحدسيات فواضح، و أما عدم دخولها فى القضايا التى قياساتها معها، فلأننا لا نجد هذا القياس فى ادراكنا كما نجده عند حكمنا بان الاثنين نصف الاربعه، أو أن الاربعه زوج، و أما عدم دخولها فى النوع الأول و هو البديهيات و الاوليات فلأن قضايا هذا النوع يكفى مجرد تصور اطرافها لصدور الحكم بها من قبل النفس، و فى المقام لا يكفى ذلك فى قضايا العقل العملى، و إلا لما وقع الخلاف بين العقلاء، فيستنتج من ذلك كله عدم برهانيه قضايا العقل العملى، و بالتالى عدم ضمان حقانيتها و هو معنى التشكيك على اساس المنطق البرهانى (١).

و لنا هنا كلامان؛ احدهما يرتبط بالمقدمه، و الآخر بالاستنتاج، أما المقدمه فقد سبق أن اشرنا الى ما هو التحقيق عندنا باسلوب يرتفع به الخلط بين العقل

النظري البرهانى، و العقل الثالث الذى اشرفنا اليه و قلنا ان التجريبيات و الحدسيات و المتواترات انما هى من قضايا هذا العقل الثالث، الذى اكتشفناه و سرنا فى مقام تحديد قواعده، و ليست من قضايا العقل النظري البرهانى الذى ينظمه المنطق الارسطى.

و أما الحسيات فهى من مواد العقل البرهانى بمقدار استكشاف اصل الواقع وراء الادراك الحسى، لا بمقدار المطابقيه التفصيليه بين المدرك الحسى و الواقع الخارجى، و بضم ذلك المقدار من الحسيات الى الاوليات و الفطريات تتكون ماده الاساسيه للعقل البرهانى، و كل هذا يرتبط بالمقدمه من حيث هى، و لا علاقه له بما هو المقصود فى المقام؛ لأن أحداً لا يدعى دخول قضايا العقل العملى فى تلك الانواع التى نخالف فى برهانيتها، بل القابل للدعاء هو دخولها فى النوع الأول الذى لا اشكال فى برهانيتها، و انما كان المقصود الاشاره الى اختلاف المباني الجديده مع مباني القوم.

و أما الاستنتاج ففيه خطأ من ناحيه المنهج، و من ناحيه الفكره، أما من ناحيه منهج البحث فلأن الاولى فنياً هو بيان الملاك الجامع لقضايا البرهان المزبوره، و الاستدلال على عدم انطباق هذا الملاك الجامع على القضايا موضوعه البحث بدلاً من التعرض لكل نوع بالخصوص و بيان عدم انطباقه، و السر فى اولويه الطريقه الاولى على الثانيه هو أن صفه البرهانيه انما يثبتها اصحاب المنطق البرهانى للعنوان الجامع بين تلك الانواع، فليس كل نوع يتصف بالبرهانيه بعنوانه، ثم ينتزع عنوان مشترك بين الجميع ليتعين الاتجاه الى الانواع ابتداءً فى مقام بيان عدم انطباقها، بل ان برهانيه كل نوع انما هى باعتبار انطباق الملاك العام عليه، و هو كونها قضيه ضروريه لا تحتاج النفس فى الحكم بها الى التفتيش عن وسط أو أى شىء آخر زائداً على ذاتها و قواها الدرّاكه: فهذا هو الملاك العام فى العقل الأول للبرهان، و كل ما يستنتج منه بالوسط فهو عقل ثانٍ للبرهان، فكان ينبغى ان يتكلم فى مقام معرفه ان قضايا العقل العملى هل هى برهانيه أو لا فى انطباق الملاك الجامع عليها هذا من حيث المنهج.

ص: ٢٤٥

و أما من حيث الاستنتاج فاستدلالة على عدم كون تلك القضايا من الأوليات بعدم كفايه تصور الاطراف فى صدور الحكم و إلا لما وقع خلاف فى ذلك بين العقلاء مخدوش.

أولاً: لما عرفت سابقاً من امكان انكار الخلاف بين العقلاء، و ذلك لأنه إن اريد به الخلاف بين المجتمعات العقلانية فقد مرّ أن ذلك يرجع الى الاختلاف فى تشخيص ما هو الاقوى فى باب التزاحم لا- فى اصل الحسن و القبح، فليكن دليلاً مثلماً على عدم بديهيه مقتضيات التزاحم لا على عدم بديهيه اصل العقل العملى، و ان اريد بالخلاف الاشعري فهو خلاف فى تحقيق هويه الحسن و القبح من باب الخلط بين الحمل الأولى و الحمل الشائع، لا فى اصلهما، بل قد يستظهر من استدلالهم بالجبر على مدعاهم ان نقاشهم فى الصغرى، لا فى كبرى العقل العملى.

ثانياً، و هو المهم: ان ميزان كون بديهيه اوليه هو كفايه النفس عند تصور الاطراف فى صدور الحكم دون حاجه الى ما وراء ذاتها و قوامها الدراكه، و فى هذا الملاكك للبديهيه لا بد من التنبه الى نقطتين؛ احدهما: ان المراد بكفايه النفس ليس هو العليه التامه، بل الاقتضاء، بمعنى ان العقل لو خلى و طبعه لأصدرت النفس حكمها بالقضيه، و لا ينافى ذلك حصول مانع من ناحيه تغلب جهه اخرى من جهات النفس على العقل كالهوى و الغرض، لوضوح أن النفس ليست متمحصه فى الجهه العقلية، ففى حال سيطره جهه اخرى على العقل قد تتوقف النفس عن اصدار الحكم فى أوضح القضايا.

و النكته الأخرى ان القضيه البديهيه قد لا تدركها النفس إلا لدى وصولها الى مرتبه خاصه من التجوهر و التكامل فى صراط الحركه الجوهرية، و هذا لا ينافى كون القضيه بديهيه، لأن المرتبه ليست شيئاً زائداً على النفس فى حركتها الجوهرية، فكما ان العقل بالهولى يدرك البديهيات حين يصبح بالحركه الجوهرية عقلاً بالملكه، كذلك قد يدرك مزيداً من البديهيات عند تكامله أكثر و أكثر فى سلم

ص: ٢٤٦

الحركة.

و على أساس هاتين النكتتين نقول فى المقام: إن الخلاف الواقع أو المدعى لا يبرهن على عدم كون القضية بديهيه ما دام من الممكن تفسيره إما بوجود المانع بلحاظ النكته الأولى، و إما بقصور المرتبه بلحاظ النكته الثانيه، فلا بد للخصم من ان يبرهن على عدم نشوء الخلاف عن هذين الأمرين، و هكذا يتضح عدم تماميه الدليل الذى افيد لاثبات عدم برهانيه قضايا العقل العملى، و بالتالى عدم ضمان حقانيتها، أو ما اسميناه بالتشكيك على اساس المنطق البرهاني.

و التحقيق فى المقام: بعد أن عرفت عدم تماميه شىء مما افيد فى تقريب النفى أو الاثبات أو التشكيك المنطقى ان الاستدلال على قضايا العقل العملى غير ممكن، سواء اريد الاستدلال على اصل المدعى، أو على بديهيه المدعى.

أما على الأول فلأن الاستدلال عليه اما بعقل التجربه أو عقل البرهان، و كلاهما غير ممكن، أما الأول فلخروج تلك القضايا عن مجال التجربه، و أما الثانى فلأن مرجع البرهان فى نهايه التحليل، كما عرفنا سابقاً، الى اثبات الحد الاكبر للحد الأصغر ببركه ثبوت الاكبر للاوسط الثابت للاصغر، و فرض الحد الاوسط فى المقام خلف، لأنه يستدعى فرض قضيه للعقل العملى فى المرتبه السابقه، فنطالب بالبرهان عليها حتى نصل الى العقل العملى الذى لا يبرهان عليه لمنع التسلسل.

و أما الاستدلال على بديهيه المدعى، بمعنى كون القضية نابعه من النفس و ليست معلوله لتلقين المؤدبين فهو ايضاً غير ممكن لأن كون القضية معلوله لكذب المؤدبين إما ان يوجد لدى الانسان احتمال ذلك فى بدو الأمر، و إما ان لا يوجد، فان لم يوجد كان معنى هذا انه قاطع بنشوء الحكم عن حاق النفس، و كونه بديهياً حقيقه أو اعتقاداً، و معه لا يطلب الدليل، و ان وجد احتمال معلوليه العقل العملى لكذب المؤدبين، الأمر الذى يؤدى فى الانسان السوى الى زوال حكمه بقضايا العقل العملى و قطعه بها، فلا يمكن رفع هذا الاحتمال بالدليل، لأن رفع احتمال عليه شىء لشىء إما أن يكون بالتجربه، و ذلك بعزل احدهما عن الآخر خارجاً، و إما

ص: ٢٤٧

أن يكون بالبرهان إذا فرض ان العليه كانت تتنافى مع القوانين البرهانيه للعليه العامه، كما إذا ادعى معلوليه المجرد للمادى.

وفى المقام لا يتيسر كلا الامرين، أما الأول فلعدم تهيو تجربه نعل فيها انساناً عن كذب المؤدبين لنرى حاله، و اما الثانى فلأن العليه المدعاه لا- تتنافى مع القوانين البرهانيه العامه لتبطل بالبرهان، و واقع الأمر من هذين الشقين إن جزمنا بقضايا العقل العملى لا يتزعزع فى مقابل ابداع الآخرين، لاحتمال نشوئها عن كذب المؤدبين، و معنى هذا انا جازمون بعدم نشوئها عن كذب المؤدبين، و انها قضايا بديهيه مضمونه الحقانيه، و ان لم يكن الحال كذلك فى العقل العملى الثانى المعمول لتشخيص مقتضيات التراحم. هذا تمام الكلام فى اصل العقل العملى، و بهذا انتهى المقام الأول، و سوف نتقل الى المقام الثانى.

المقام الثانى فى الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع

وانه اذا حكم بحسن شىء أو قبحه فهل يحكم الشرع ايضاً وفقاً لذلك و تبعاً له؟ قلنا فى صدر البحث ان استنتاج الحكم الشرعى من العقل العملى يحتاج الى ضم مقدمه من العقل النظرى، و هى الملازمه بين العقل العملى و بين الحكم الشرعى، و هذا المقام الثانى فى بحث هذه المقدمه التى نحتاج الى ضمها الى العقل العملى فى استنباط الحكم الشرعى حينئذٍ.

إن هذا البحث بناءً على المبنى الاشعري لا موقع له اذ بناء على المبنى الاشعري الحسن و القبح هما وليدا الشارع و نتيجته جعل الشارع، فلا معنى للبحث عن استتباعه للجعل الشرعى، و أما بناء على المذهب الفلسفى بالنحو الذى شرحه المحقق الاصفهانى (قدس سره)، أى بناء على ان الحسن و القبح من القضايا المشهوره التى تطابق عليها العقلاء، و انه لا واقع لهذه القضايا الا نفس تطابق العقلاء على المدح و الذم على الافعال حفظاً لنظام النوع، و للمصالح النوعيه التى بها ينحفظ المجتمع، بناءً على هذا المذهب الفلسفى فى تفسير الحسن و القبح قيل: ان الملازمه تامه بين حكم العقل و حكم الشرع باعتبار ان الشارع هو ايضاً احد

ص: ۲۴۸

العقلاء، بل بالحقیقه التعبير بالملازمه مسامحه، بل هو تضمن لا ملازمه، فان هذه القضايا المفروض فيها انها مما تطابق عليها العقلاء بما هو عقلاء، و بحیثیه كونهم عقلاء، فإذا فرض ان تطابقهم على المدح و الذم الذى هو عباره اخرى عن قضايا الحسن و القبح كان بما هم عقلاء و تطابقوا على ذلك فلا محاله يكون كل عاقل جزءاً من هذه التطابق، و إلا لم يكونوا بما هو عقلاء متطابقين على هذا؛ إذا فيكون الشارع ايضاً متطابقاً على المدح و الذم، لكن بوصف كونه عاقلاً لا بوصف كونه مولئ و شارعاً.

و هذا لا يغير من حيث النتيجة شيئاً فانه بما هو عاقل متفق مع العقلاء على المدح و الذم و مدح كل شخص بحسب امكانياته، فمدح من لا- حول و لا- طول له أو ذمه انما هو باللسان، و لكن من له كل الحول و كل الطول فمدحه بالجنان و ذمه بالنيران، فحيثئذ تكون النتيجة ايضاً هي النتيجة، و هذا الكلام كلام شعري لا معنى له اصلاً، و ذلك لأن تطابق العقلاء على المدح و الذم فى المقام لم يكن لمجرد حيثيه كونهم عقلاء، بل كان لحيثيه كونهم عقلاء ذوى مصلحه. العقلاء بحیثيه كونهم عقلاء فقط شأنهم الادراك فقط لا شأنهم التطابق على المدح و الذم. التطابق على المدح و الذم، أى التطابق و البناء على عمل معين، و هو ان يمدحوا من يصدق، و يذموا من يكذب، هذا ليس شأن العقلاء بحیثيه كونهم عقلاء؛ إذ العقلاء بحیثيه كونهم عقلاء صرفاً بلا زياده شىء على هذه الحیثيه شأنهم محضاً هو الادراك؛ لأن هذه الحیثيه وظيفتها الادراك فقط، فاذا لوحظ العقلاء بمقدار هذه الحیثيه لا اكثر لا يكون لهم إلا الادراك، و المفروض ان المدح و الذم ليس امراً واقعياً على هذا المبني يدركه العقلاء، و انما هو امر بنائى تطابق العقلاء عليه فى مقام العمل، إذا فهذا التطابق على المدح و الذم لا يعقل ان يكون من العقلاء كونهم عقلاء، بل هو يحتاج الى ضم ضميمه الى هذه الحیثيه، بحیثيه كونهم عقلاء ادركوا المصالح و المفاسد، ادركوا ان الصدق فيه مصلحه للمجتمع، و ان الكذب فيه فساد للمجتمع، كونهم يريدون ان يعيشوا فى مجتمع مستقر هادئ و تقضى حوائجهم فى هذا المجتمع، فبما انهم هم اصحاب تلك المصلحه النوعيه، و أصحاب تلك

المفسده النوعيه التى أدركوها بهذه الحيشه تطابقوا على المدح و الذم حفظاً لتلك المصالح، و درءاً لتلك المفساد، اذاً فالتطابق على المدح و الذم هنا لم يكن بحيشه كونهم عقلاء محضاً، بل لتلك الحيشه زائداً عليها حيشه كونهم ذوى مصلحه، و هذه الحيشه الثانيه غير موجوده فى الشارع.

فان الشارع، سبحانه و تعالى، لم يفرض فيه انه سوف يتعايش مع افراد هذا المجتمع كى يضره الكذب و يصلحه الصدق، بل هو ليس له مصلحه فى هذا المطلب بوجه من الوجوه، فكم هو غريب عن التفكير العلمى ما صدر عن المحقق الاصفهانى (قدس سره) من تقريب الملازمه على المبنى الفلسفى بهذا المعنى، مع ان الحيشه المناسبه مع التطابق على المدح و الذم هى حيشه كونهم ذوى مصلحه، لا حيشه كونهم عقلاء.

نعم هنا شىء، و هو فى المرتبه السابقه على تطابق العقلاء على المدح و الذم، و هو أن العقلاء ادركوا المصالح و المفساد بقانون تبعيه الاحكام للمصالح و المفساد، فيستكشف حينئذ الحكم الشرعى، و هذا استكشاف من العقل النظرى محضاً لا من العقل العملى، و فى المقام ليس كلامنا فى استكشاف الحكم الشرعى من المصالح و المفساد النوعيه التى ادركها العقلاء، لأن هذا الاستكشاف استكشاف من العقل النظرى محضاً لا ربط له بالعقل العملى، حتى لو انكرنا العقل العملى رأساً كما أنكره الاشعرى؛ لا بهذا المعنى الملقق المزيف، و لا بمعنى آخر، لو انكرناه رأساً و صراحه و بكل شجاعه ايضاً، مع هذا نقول بالملازمه ما بين الحكم الشرعى مثلاً و بين ادراك تلك المصالح و المفساد، فاستكشاف الحكم الشرعى ببركه ادراك المفساد و المصالح النوعيه استكشاف على اساس العقل النظرى، و هو البرهان اللمى الذى أشرنا اليه حين قلنا فيما سبق ان استنتاج الحكم الشرعى من العقل النظرى تاره يكون بالبرهان الإينى، أخرى باللمى، هذا هو اللمى أى يصير استكشاف المعلول من ناحيه العله، و هو امر صحيح.

كلامنا الآن فى استكشاف الحكم الشرعى بتوسط العقل العملى، و العقل العملى ليس هو مجرد ادراك المصلحه و المفسده، بل العقل العملى هو التطابق على

ص: ٢٥٠

المدح و الذم من العقلاء بما هم عقلاء، و هذا التطابق فى نفسه لا يكشف عن حكم شرعى؛ لأن هذا التطابق ليس بحيثيه كونهم عقلاء، بل بحيثيه كونهم ذوى مصلحة يعنى بحيثيه غير ثابتة بالنسبه الى المولى جزماً، و حينئذٍ فهذه الملازمه فى المقام مما لا معنى لها.

و بما ذكرناه انقذح ايضاً انه على المبنى الفلسفى فى باب العقل العملى لا يتم العدل الإلهى، يعنى لا معنى لتطبيق قانون الحسن و القبح حينئذٍ فى خارج نطاق ذوى المصلحة، يعنى على افعال البارى، تبارك و تعالى تطابق العقلاء على مدح الله، تبارك و تعالى، أو على ذمه، هذا لا يكون مؤمناً من ناحيه صدور الممدوح و من ناحيه عدم صدور المذموم منه، فليتطابقوا على أن الله غنى عن العباد و ليس بحاجه الى مدحهم، و لا يخاف من ذمهم.

نعم لو فرض ان الله كان متطابقاً معهم على المطلب لكان هذا وجيهاً، إلّا أن الله ليس متطابقاً معهم على المطلب؛ لأن تطابقهم على قبح الظلم و حسن العدل انما هو باعتبار كونهم ذوى مصلحة، و الله ليس ذا مصلحة فى المقام؛ إذ لا- يتصور فى حقه ظلم من قبل شخص آخر حتى يكون له مصلحة فى المقام؛ إذ لا- يتصور فى حقه ظلم من قبل شخص آخر حتى يكون له مصلحة فى هذا، مقصودى من الظلم الانقاص يعنى لا- يتصور ان هناك من قبل شخص آخر انقاصاً بالنسبه اليه حتى يكون له مصلحة فى ذلك، أو تكميل من قبل شخص آخر له، فهذا المبنى الفلسفى كما انه لا معنى للملازمه بناءً عليه ايضاً لا معنى للعدل الإلهى بناءً عليه، يعنى يمكن بناء على المبنى الفلسفى تطبيق قوانين الحسن و القبح إلا- فى دائره ذوى المصلحة، حيث ان هؤلاء قرروا ان يتعاشوا تعايشاً مريحاً، و حينئذٍ كانت هناك حقوق متبادله فيما بينهم، هذا تعهد بأن لا يكذب على الآخر، و ان يقوم بالمدح و الذم للصادقين و الكاذبين، و الآخر ايضاً تعهد مثل هذا التعهد، و هذا فى غايه الوضوح. هذا بناءً على المبنى الفلسفى.

و أما بناء على مبنى أهل الحق من ان قضايا الحسن و القبح امور واقعيه يدركها العقل العملى على حد ادراك الامكان و الوجوب و الاستحاله للعقل النظرى، بناء على هذا هنا اسئله:

ص: ٢٥١

السؤال الأول: هل إن حكم الشارع ملازم حتماً مع هذا الأمر الواقعى الذى هو عبارته عن الحسن و القبح، أو ليس هناك ملازمه بينهما؟ و بتعبير آخر هل إن الحسن و القبح الواقعى يكون ملاكاً تام الملاكيه للحكم الشرعى، أو لا؟

السؤال الثانى: إنه لو فرض انه لا يلازم حكم العقل حكم الشرع، فهل ينافيه او لا؟ هذا السؤال عكس السؤال الأول.

أما السؤال الأول فجوابه: لا يلازم حكم العقل حكم الشرع و ذلك لأن هذا الامر الواقعى المدرك و هو الحسن و القبح له محركيه بمقدار ما يستتبعه من استحقاق المدح و الذم، أو استحقاق الثواب و العقاب بالتعبير الاصطلاحى، بهذا المقدار يكون له محركيه سواء جعل الشارع حكماً على طبقه أو لم يجعل الشارع حكماً على طبقه، و حينئذٍ فى مقدار اهتمام الشارع بحفظ هذا الواجب الاخلاقى، فإن فرض ان اهتمام الشارع بحفظ هذا الواجب الاخلاقى كان بمقدار ينشأ عنه محركيه مثل ما ينشأ من المحركيه الذاتيه للقضية الواقعيه، بحيث لا يريد أكثر من هذا المقدار فلا موجب له إلى جعل آخر.

و إن فرض ان اهتمامه اكثر من هذا المقدار بحيث ان القضية الواقعيه بذاتها تحرك بمقدار خوف خمسين سوطاً، و اهتمام الشارع بمقدار بحيث إنه يستعد لمعاقبه هذا الانسان بمائه سوط و تهديده بمائه سوط لأجل تجنيب هذه المعصيه الاخلاقيه، فحينئذٍ يجعل الحكم لا محاله فى المقام، اذ يجعله للحكم يتأكد الواجب الاخلاقى، اذ يكون هذا مطبقاً لعنوانين لا محاله؛ يكون مطبقاً للعنوان الأول و يكون مطبقاً لعنوان حق الطاعه فيكون جامعاً لحقين عقليين و لحسنين عقليين، أو لقبحين عقليين، و حينئذٍ كلما تأكد الحسن، أو كلما تأكد القبح تأكد استحقاق المدح و استحقاق الذم لا محاله، اذاً فحكم الشارع هنا وظيفته تأكيد الداعويه و المحركيه، فمتى ما تعلق غرض المولى بتأكيد الداعويه و المحركيه لأجل شدة اهتمامه بالمطلب يجعل حكماً، و متى لم يتعلق غرضه بذلك، و كان هذا المقدار الذاتى و التكوينى من المحركيه للقضية بوجودها الواقعى كافياً و مناسباً

ص: ٢٥٢

لدرجة اهتمام المولى فلا- يجعل الشارع حكماً على طبق حكم العقل، فإن اهتمام الشارع له مراتب مختلفه، و قد تكون مرتبه من العقاب كافيه بالنسبه الى سنخ من الفرض، و لا تكون تلك المرتبه كافيه بالنسبه الى سنخ اعم من الفرض.

و لهذا قد يتصور بالنسبه الى الاغراض المهمه جداً انه ينزل العقاب فى الدنيا قبل الآخرة لأن الانسان الدينوى ينفعل بالعقاب الدينوى اكثر من العقاب الأخرى، فحينئذ لا ملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع.

و من هنا نعرف جواب السؤال الثانى، و هو انه هل هناك منافاه أو لا يكون هناك منافاه؟ قد يتوهم المنافاه باعتبار ان حكم الشارع هنا لغو، لان الشارع يريد ان يحكم لأجل ان تكون معصيته قبيحه لأجل ان يحكم العقل بوجوب الامتثال حتى يكون محرراً للعبد، و هذا الداعى العقلى موجود قبل ذلك.

هذا التوهم ارتفع ببركه ما قلناه، و ذلك لأن الحكم الشرعى هنا يكون موجباً لتأكد ملاك الحكم العقلى، لانه يجتمع حقان عقليان حينئذ، و حسنان عقليان، أو قبجان عقليان، و لا محاله حينئذ بتأكد استحقاق المدح، و يتأكد استحقاق القدح، اذاً فلا يكون جعل الحكم الشرعى لغواً فى المقام، فميزان المطلب هو هذا أى انه فى موارد العقل العملى يدور جعل الشارع و عدم جعله للحكم مدار مقدار اهتمامه بحفظ هذا الغرض، فان كانت درجه اهتمامه بحفظ هذا الغرض بنحو بحيث يكفى فيه هذا المقدار من المحركيه الذاتيه التى بطبع القضيه الواقعيه فلا حاجه فيه الى جعل الحكم من جديد، و إلا فيجعل الحكم لأجل ان ينطبق على الفعل عنوان حق الطاعه، و حينئذ يتأكد الواجب الاخلاقى، و يشتد حينئذ المدح و القدح، و بالتالى تتأكد الداعويه و المحركيه، هذا هو ما ينبغى ان يقال على وجه لف النكات يعنى على وجه التأكيد على النكات الاساسيه فى المطلب لبيان الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، فاتضح بما قلناه انه لا ملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع.

إلما أن عدم الملازمه بالمعنى الذى قلناه ليس معناه أن الانسان اذا عصى الواجب الاخلاقى يكون فى مأمن من ناحيه العقاب لأجل عدم وجود الحكم.

ص: ٢٥٣

الشرعي، ليس نفى الملازمه على مبنا يساوى فى النتيجة نفى الملازمه على المبني الفلسفى بأن يكون الانسان مطلق العنان، بأن يقال: افرضوا ان العقلاء تطابقوا على المدح و الذم، انا لست عبداً للعقلاء، انا عبد الله، لم احرز انه تطابق معهم على المدح و الذم لان ملاك التطابق هو كونهم ذوى مصلحه، و هذه الحثيه غير موجوده بالنسبه الى الله، فنتيجه نفى الملازمه على المشرب الفلسفى هو جواز اقدام الانسان على ارتكاب القبائح العقليه ما لم يرد دليل من قبل الشارع على تحريمها، هذا نتيجته النفى على المشرب الفلسفى.

و أما نتيجته النفى على المشرب الحق فهو انه مجرد القضييه الواقعيه تكفى فى مقام المحركيه، و فى مقام تسجيل العقاب و تسجيل الثواب من قبل الله تعالى، نعم لا بأس بجعل الحكم فيما اذا فرض ان المولى اراد تأكيد الداعويه، و اراد الاثابه بوجه آكد و المعاقبه بوجه آكد، فنفي الملازمه يختلف اثره على المشرب الفلسفى و على المذهب المختار. هذا تمام الكلام فى العقل العملى بكلا مقاميه.

المرحلة الثالثه: هي دعوى قصور الدليل العقلى بحسب عالم الحجيه بمعناها الاصولي أى المنجزيه و المعذريه

اشاره

، و فى هذه المرحله يفرض ان الاخبارى قطع النظر عن عالمي الجعل و الاستكشاف، و سلم حصول القطع من الدليل العقلى، إلا أنه يدعى عدم معذريه هذا القطع الناشئ من العقل.

و تقريب دعواه بأحد وجهين: إما بدعوى نهى الشارع اتباع القطع القائم على اساس الدليل العقلى بعد فرض حصوله، أو بدعوى نهى الشارع قبل حصول القطع عن الخوض فى المقدمات العقليه لاستنباط الاحكام الشرعيه، و هذا النهى يفرض كونه طريقاً بداعى التحفظ على الاغراض المولويه التى يعلم المولى فواتها للخائضين فى تلك المجالات، و هو و إن كان يسقط بالعصيان عند الخوض فى المقدمات العقليه و استنباط الاحكام الشرعيه منها و لكنه يكون منجزاً للواقع، فلو علم المكلف عن طريق العقل بحرمة ما هو واجب واقعاً فتركه عوقب على ترك الواجب؛ لأنه و إن كان مضطراً بعد حصول القطع بالحرمة الى الترك عقلاً، و لكنه اضطرار بسوء الاختيار المنهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار، و من

ص: ٢٥٤

المعلوم ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار.

و يختلف هذان التقريبان من عدده وجوه: منها شمول التقريب الأول لما اذا حصل القطع بلا سبب عقلى كما فى قطع «ابان» فى ديه اصابع المرأه بخلاف الثانى فانه لا مجال له فى هذا الفرض. و التحقيق ان الاول غير معقول ثبوتاً، و الثانى و إن كال معقولاً ثبوتاً، و لكنه لا دليل عليه اثباتاً.

فالكلام يقع فى جهتين:

الجهة الأولى: فى استتماله المدعى فى التقريب الأول

، و لهذه الاستتماله بيانان، احدهما: مناقضه النهى و الردع عن العمل بالقطع لحق المولويه، و هذا الوجه مبنى على تنجيزيه حق المولويه فلا يتم إلزام الاخبارى لو ادعى كون الحكم العقلى معلقاً على عدم مجىء الترخيص من قبل الشارع. ثانيهما: أن النهى إما حقيقى أو طريقى، و كلاهما غير معقول فى المقام.

أما الحقيقى فلأجل التضاد بين الاحكام الحقيقيه باعتبار مبادئها بقطع النظر عن ثبوت حق المولويه و عدمه.

و أما الطريقى فهو حيث إنه ينشأ بملاك التحفظ على النكات التى يتسبب القطع العقلى بفواتها، فمرده فى الحقيقه الى ايجاد الاحتياط بلحاظ تلك النكات، و من الواضح ان ايجاب الاحتياط بلحاظ نكته لا يعقل جعله فى حق من يقطع بعدم كون المورد من موارد تلك النكته، فلا يترتب الأثر المرغوب من الحكم الطريقى على جعله فى المقام، و يكون لغواً و بالتالى محالاً.

فاتضح ان القطع مما لا يمكن الردع عنه وفاقاً لمشهور الاصوليين على اختلاف بيننا و بينهم فى تفسير حجية القطع و تحقيق جوهر هذه المسأله، و قد أشرنا الى هذا الاختلاف الجوهرى بيننا و بينهم فى اول بحث الأدله العقليه. و هذا الاختلاف هو احد الاختلافات الاساسيه بين الفكر الاصولى الجديد و الفكر الاصولى المتعارف، لأن الفكر الاصولى المتعارف فى باب الأدله العقليه أى فى ابواب القطع و الظن و الشك يقوم على قاعدتين متقابلتين ثابتتين بملاك واحد، و هما

ص: ٢٥٥

قاعده حجيه القطع، وقاعده قبح العقاب بلا- بيان، و أثر هاتين القاعدتين واضح في طريق التفكير الأصولي في تمام ابحاث الأدله العقلية.

ففي القاعده الأولى قرر المشهور ان الحجيه من اللوازم الذاتيه للقطع؛ لأن كل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات، و كل حجه بالعرض لا بد من انتهائه الى ما بالذات، و هو القطع، و ترتب على هذه القاعده انه ما دام القطع هو المنجز و الحجه فحيث لا قطع و لا بيان لا تنجز و لا عقاب، و هكذا وضعت القاعده الثانيه، و هي قاعده قبح العقاب بلا بيان، فالقاعدتان معاً يعبران عن ملاك واحد، احدهما يعبر عن وجهه الايجابى و الآخر عن وجهه السلبى، و على اساس هاتين القاعدتين بحثوا سائر مسائل مباحث القطع، و الظن، و الشك، و من هنا وقعوا في حيره في مقام التوفيق بين هاتين القاعدتين و بين تنجز الاحكام الواقعيه بالامارات الظنيه، و ما اليها من منجزات في حال الشك مع انه لم يتم ما هو حجه بالذات، و لم يتبدل اللابيان الى البيان، و كان آخر ما تمخض عنه التفكير الاصولي المتعارف هو حل الاشكال بجعل الطريقيه، و اعتبار غير البيان بياناً، فيكون حاكماً على القاعده الثانيه باخراج المورد منه، و على القاعده الأولى بادخال المورد فيها.

و نريد من هذه التوضيحات كلها ان نبين تسلسل التفكير الاصولي المتعارف و كيفيه ابتناؤه على تلك القاعدتين، الأمر الذى جرّ عليه تلك المشاكل المشار اليها نتيجة لالتزامه بحرفيه تلك القاعدتين، و لأجل هذا كان انكارنا للجوهر المشترك لتلك القاعدتين، و تبديل طريقه التفكير احد المظاهر الرئيسيه للاختلاف بين الاصوليين، و تفصيل ذلك سبق في اول مباحث القطع، و قد اوضحنا هناك انه لا- معنى للتكلم في حجيه القطع، و دعوى كونها لازماً ذاتياً له، اذ في المرتبه السابقه على اثبات الحجيه للقطع بتكاليف المولى اما ان يفرغ عن ثبوت المولويه للمولى المساوق لحق الطاعه و إما ان لا- يفرغ عن ذلك بحيث يراد اثباته في نفس مسأله حجيه القطع باثبات حجيه القطع، فان لم يفرغ عن مولويه المولى في الدرجه السابقه، و لم يعترف له بحق الطاعه فلا اثر للقطع بتكاليفه، و ان فرغ عن ذلك في الرتبه السابقه فلا بد ان ينظر الى مقدار سعه دائره حق الطاعه الذى فرغ عنه، فهل

ص: ٢٥٦

يفرض فى المرتبه السابقه حق الطاعه فى خصوص المقطوعات من تكليفه، أو ما يعم المظنونات او المشكوكات أو بأى نحو يتصور، فمع فرض شمول الدائره للمقطوعات يثبت حينئذٍ وجوب الجرى على طبق التكليف المقطوع به بنفس سعه الدائره و شمولها للمقطوعات فى الرتبه السابقه بلا حاجه الى استئناف القول بعد ذلك و البحث فى حجه القطع.

كما أنه بهذا البيان يعرف ايضاً ان مصير قاعده قبح العقاب بلا بيان مرتبط بمقدار سعه تلك الدائره لحق الطاعه فى الرتبه السابقه، فان فرض شمولها لغير المقطوعات من المظنونات مثلاً، أو المظنونات و المحتملات كان حال غير القطع حال القطع و لم يبق مجال لقاعده قبح العقاب بلا- بيان، و منه يظهر ايضاً ان تلك المشكله العويصه التى اشرنا اليها ليست إلا تخيل مشكله، لأن مرجع تنجيز الواقع بالامارات الظنيه أو بالاحتمال فى موارد جعل الاحكام الظاهريه الى سعه دائره حق المولويه، لا الى الحكومه بمجرد الجعل و الاعتبار على القاعدتين المشهورتين، و نحيل الكلام فى تفصيل اصل المطلب الى ما سبق فى اول دوره، و نحيل الكلام التفصيلى فى هذه المشكله العويصه التى وقعت فى الفكر الاصولى المتعارف الى بحث الاحكام الواقعيه و الظاهريه ان شاء الله تعالى. هذا تمام الكلام فى الجبهه الأولى.

الجهة الثانية: [البحث الاثباتى لمدعى الاخبارى]

اشاره

و مرجعها الى البحث الاثباتى فى مدعى الاخبارى بتقريبه الثانى، و هو دعوى النهى السابق عن الخوض فى المقدمات العقلية لاستنباط الاحكام الشرعيه، و تفصيل الكلام فى ذلك ان ما يتصور كونه دليلاً للاخبارى على هذا النهى و لو بدواً طوائف من الاخبار.

منها: ما دل على عدم جواز الحكم بغير ما انزل الله.

و منها: ما دل على عدم جواز الحكم و القول بلا هدى، أو بلا علم، أو بدون حجه.

و منها: ما دل على عدم جواز الاستقلال عن الأئمه (ع) فى مقام استنباط الاحكام الشرعيه، بدعوى ان الاكتفاء بالاستقلال العقلى فى مقام استنباط الحكم

ص: ٢٥٧

الشرعى استقلال عنهم.

و منها: ما دل على عدم قبول اعمال تارك الولاية.

و منها: ما دل على النهى أو عدم معذوريه الشخص فى الاستناد الى الرأى بدعوى التمسك باطلاق الرأى للأدله العقلية القطعية.

و التحقيق انه لا- يمكن الاستدلال بواحدة من هذه الطوائف، أما الأولى و الثانية فلأن الدليل العقلى القطعى يخرج مورده عن موضوعها، و يكشف عن أنه مما انزله الله، و يكون القول به قولاً بهدى. و أما الطائفة الثالثة فلا يثبت بها مقصودهم؛ لأن الاستدلال بالدليل العقلى لا يكون استقلالاً عنهم (ع) بعد فرض الرجوع اليهم فى معرفه جواز الخوض فى المقدمات العقلية. و أما الطائفة الرابعة فهى اجنبية عن محل الكلام و متعرضه لعدم اثابه من لا يدين بإمامه الأئمة (ع)، و الاستدلال بالدليل العقلى لا يلازم عدم التدوين بولايتهم، عليهم السلام.

و أما الطائفة الخامسة فيرد على الاستدلال بها، مضافاً الى امكان دعوى الجزم باراده الظن من كلمه الرأى بقربنه الاطلاع على الظروف التاريخيه للمسألة، و تداول كلمه الرأى فى تلك الظروف بالمعنى الاصطلاحى الذى كان عليه اصحاب القياس و الاستحسان، كما تشير اليه جملة من الروايات الواردة فى الباب خصوصاً مع ما يظهر من نفس روايات الرأى من التعبير تاره بالرأى، و اخرى بالقول بلا علم، ما يؤيد كون المراد بالرأى ما يساوق بلا علم.

أقول: مضافاً الى ذلك لو سلم وقوع اطلاق فى الكلمه فهو معارض بطائفتين من الاخبار: احدهما: الطائفة الداله على حجيه العقل، و الأخرى: الطائفة الداله على معذريه العلم و جواز القول بعلم.

أما الطائفة الاولى فقد يجمع بينها و بين اخبار الرأى بأحد وجوه:

الأول: ان يقال بتعارضهما على نحو التساوى بجعل العقل و الرأى بمعنى واحد للقطعى و الظنى، و يلتزم بانقلاب النسبه بينهما بعد اخراج الظن من مطلقات حجيه العقل بالأدله الخاصه الواردة فى خصوص الظنون القياسيه، و الاستحسانيه،

ص: ٢٥٨

و التخمينيه، و يكون حينئذٍ ما دل على حجيه العقل اخص مطلقاً بعد التخصيص مما دل على عدم جواز الرأى، و هذا الوجه غير تام، لعدم التساوى بين العنوانين، كما ستعرف.

الثانى: هو ان نقول بأن عنوان العقل اخص مطلقاً، و ذلك اما لظهوره عرفاً ابتداءً فى خصوص القطعى منه؛ و إما باعتبار ان الاعتماد على العقل يساوق الاعتماد على خصوص القطعى منه لان العقل بنفسه يحكم بعدم جواز الاعتماد على الظن، فتتقدم روايات العقل على روايات الرأى بالتخصيص، فيفصل حينئذٍ بين الظنى و القطعى، و بهذا البيان ظهر بطلان الوجه الاول، إلا أنه هو فى نفسه غير صحيح، بل الصحيح هو الوجه الثالث.

الثالث: و هو ان نقول بأن النسبه بين الطائفتين هو العموم من وجه، و ماده الافتراق من جانب الرأى هو الرأى الظنى لما عرفت من اختصاص روايات حجيه العقل بخصوص القطعى، و ماده الافتراق من جانب العقل هو العقل البديهى أو ما يقرب منه من حيث المأخذ فانه لا يصدق عليه الرأى الظاهر عرفاً فى إعمال النظر و الفكر، و ماده الاجتماع هى العقل القطعى غير البديهى، و بعد التساقت لا يبقى دليل على النهى الذى يدعيه الاخبارى، و لكن الشأن فى صحه سند هذه الطائفة من الاخبار الداله على حجيه العقل، فان ما وجدناه فى باب العقل من اصول الكافى، إما غير تام الدلاله، أو غير تام السند.

و لهذا كان الاحم ايقاع المعارضه بين اخبار الرأى و بين الطائفة الثانيه الداله على جواز التدوين و القول بعلم لأجل حجيه سندها، و المعارضه بينهما بنحو العموم من وجه لاجتماعهما فى العقل القطعى، و افتراق اخبار الرأى بالعقل الظنى، و افتراق اخبار العلم بالقطع الناشئ من الأدله اللفظيه، و بعد التساقت لو سلم التساقت لا يبقى دليل على مدعى الخصم.

بقى هنا تنبيهان:

الأول: فى قطع القطع.

ص: ٢٥٩

و الثانى: فى الفروع التى استدلت الاخباريون بها على ان فى الشريعة الاسلاميه احكاماً ظاهريه أو واقعيه تنافى العلم التفصيلى، و هو معنى سلخ القطع عن الحجيه.

التنبيه الأول: فى قطع القطع

وقع فى عناوين مسائلهم ان قطع القطع هل يكون حجه أو لا يكون حجه، بعد الفراغ عن انه لا اشكال من حيث قطعه الموضوعى، يعنى لو فرض ان هناك حكماً شرعياً كان مترتباً على عنوان القطع، بحيث كان القطع موضوعاً للحكم الشرعى، لا طريقاً اليه لا اشكال فى امكان شمول الموضوع لقطع القطع، و لا بد فى شموله و عدم شموله من ان يرجع الى جعل الجاعل، و ملاحظه جعله.

و انما وقع الكلام فى حجيه القطع الطريقي من القطع المعروف بين المحققين بحجيه قطع القطع، باعتبار ان حجيه القطع ذاتيه له، فيستحيل ان يكون هناك تخصيص فى قاعده حجيه القطع. كل قطع حجه ذاتاً، و هذا ايضاً قطع طريقي، فتكون الحجيه ذاتيه و لازمه له حتماً.

و التحقيق فى المقام: أن قطع القطع بعد فرض حصوله حجه، و لا- يمكن للشارع الردع عنه بعد ذلك بلا اشكال، و الكلام فيه هو الكلام فى القطع الناشئ من الدليل العقلى، و يأتى فيه ما قربناه هناك من عدم امكان الردع عن العمل بالقطع و حتميه حجيته، لكن بالبيان الذى نحن بيناه، لا بالبيان المشهورى.

نعم هنا بحث، و هو انه هل يمكن للشارع الردع و النهى عن الخوض فى المقدمات التى توجب سرعه حصول القطع أم لا؟! و هذا معنى آخر لحجيه القطع، و هو ان الشارع لم ينه عن الخوض فى المقدمات المنتهيه الى القطع.

كما عرفنا فى البحث مع الاخباريين ان سلب الحجيه عن القطع له معنيان: تاره، يكون معناه النهى عنه بعد حصوله.

و اخرى: يكون معناه النهى عن الخوض فى مقدمات تحصيله.

ص: ٢٦٠

هنا النهى بالمعنى الاول يعنى النهى عن قطع القطع بعد حصوله امر غير معقول، حاله حال سائر القطوع الطريقيه.

و أما النهى السابق بمعنى ان قطع القطع حيث انه ينشأ غالباً من الغفله و اعتياد الغفله، و كثره الاشتباه، فقد يفرض فى كثير من الموارد ان هذه الحاله التى هى مبدأ نشوء سرعه القطع عنده قابله للتخفيف و المعالجه، بحيث يكون تخفيفها تحت الاختيار، حينئذ يقع هنا بحث، و هو انه هل لا بد لهذا القطع تخفيف هذه الحاله و معالجتها فى نفسه أو لا؟

هنا تاره نفرض ان القطع غير ملتفت الى وجود هذه الحاله و أخرى نفرض التفاته لهذه الحاله، كما يتفق كثيراً، فان كثيراً من الناس يعرف اجمالاً انه هو كثير الغفلات، و كثير الاشتباهات، و انه لا يستوعب فى كثير من الموارد تمام النكات، هذا المطلب يعرفه القطع إلا أنه فى مقام اعمال النظر خارجاً يتلى بالغفله، اذا فرض ان القطع لا يعرف هذه الخصوصيه فى حاله، اذ لا اشكال فى عدم امكان تكليفه لا- عقلاً و لا- شرعاً بمعالجه هذه الحاله فى نفسه؛ لانه غير ملتفت الى وجودها فى نفسه، حتى يتكلم فى انه هل يجب عليه علاجها و تخفيفها؟ أو لا يجب؟

و أما لو فرض انه كان ملتفتاً الى وجود هذه الحاله عنده، فحينئذ قد يقال بوجوب معالجه هذه الحاله عليه لكن لا شرعاً بل عقلاً.

و ما يمكن ان يكون تقريباً لذلك هو دعوى حصول العلم الاجمالى فى كثير من الموارد لهذا القطع، فان هذا القطع قبل شروعه فى قطوعه هذا كثيراً ما يعلم اجمالاً بانه سوف يتورط فى مخالفه الواقع نتيجه لملكه الغفله و الاشتباه الموجوده عنده، فيحصل له العلم الاجمالى بانه لو ابقى هذه الغفله على حالها و لم يمرن نفسه على الالتفات، و لم يعالج نفسه بالمقدار الاختيارى له فانه سوف تفوته اغراض مولويه لزوميه نتيجه لا- بقاء هذه الغفله؛ إذ مع ابقاء هذه الغفله يحصل له القطع بعدم وجوب كثير من الواجبات فيتركها بحسب الخارج، فيفوته بذلك الغرض المولوى اللزومى.

ص: ٢٤١

فهذا العلم الاجمالى يكون ملاكاً لحكم العقل بوجوب علاج هذه الغفلة لسد باب المخالفه، و باب التفويت من هذه الناحيه، فان التفويت من هذه الناحيه اختيارى له، فيحكم العقل بعدم جواز التفويت من هذه الناحيه، و لزوم سد بابه، إلا أن هذا فرض جديد ما وجد له نظير فى الأصول.

و ذلك لأنه لا اشكال و لا ريب فى ان مخالفه التكليف اذا صارت من المكلف حال كون التكليف واصلاً و مقدور الامتثال فيعاقب على مخالفته تكون مخالفته قبيحه بحكم العقل، و إذا فرضت ان المخالفه صدرت منه حال عدم كون التكليف واصلاً، أو حال عدم كونه مقدوراً، فلا يعاقب على ذلك هذا نقيض الشق الاول، و هنا حاله متوسطه بين الحالتين و هى ان تصدر منه المخالفه فى حال لا يكون التكليف فى تلك الحاله واجداً لهذين الشرطين، و هما الوصول و القدره، و لكن كان واجداً لذلك و زال وجدان التكليف لذلك باختيار المكلف، هذه حاله متوسطه بين الحالتين، و هذه حاله المتوسطه لها فرعان:

الفرع الأول: ان لا يكون الامتثال مقدوراً حال المخالفه، لكن كان مقدوراً قبل ذلك، و المكلف بسوء اختياره ازال القدره، هذا الفرع موجود فى الاصول، و هو ما نسميه «الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار»، قالوا فى الاصول: انه اذا ازال القدره بعد فعله الحكم الالزامى، كما اذا حل عليه الوقت و لم يكن عنده إلا ماء واحد، فسكب هذا الماء و إلقاه على الارض، و جعل نفسه عاجزاً، ثم جاء بالصلاه بلا وضوء من ناحيه عاجز ناشئ عن اعدام القدره فيكون عمله مصداقاً من مصاديق قاعده الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار، فيعاقب لا محاله. و اذا فرض انه اعدم قبل دخول الوقت، كما اذا كان عنده ماء قبل دخول الوقت، و لو شربه، أو ألقاه على الأرض سوف لن يحصل على ماء بعد ذلك مثلاً، فهل يجب عليه إبقاء القدره؟ و لو أعدم هذه القدره قبل الوقت يعاقب بعد هذا أو لا يعاقب؟ هذا يدخل فى بحث المقدمات المفوته على القول بوجوب المقدمات المفوته، أو عدم وجوبها، أو التفصيل فيها بين بعض الموارد و البعض الآخر. هذا قرأناه فى الاصول.

ص: ٢٦٢

الفرع الثاني: ان نفرض ان مخالفه التكليف ليست من ناحيه عدم كونه مقدوراً حال المخالفه، كما في الفرع الأول، بل من ناحيه عدم كونه واصلاً حال المخالفه، إلا أن عدم وصوله كان باختيار المكلف بمعنى ان التكليف كان واصلاً اليه، و كان يعلم به إلا أنه عمل بنفسه عملاً بحيث سلب عن نفسه هذا القطع، وجعله غير واصل، فحينئذٍ أجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان و سائر الاصول المؤمنه و ارتكب هذا الفعل بحسب الخارج.

كما اذا فرضنا انساناً يعلم بأن هذا خمر، و يدري بانه اذا شرب هذا المائع، و نفرضه السكنجين، يزول عنه هذا العلم و القطع، و يتبدل تكويناً الى العلم بعدم خمريته، او إلى الشك في خمريته، و يصدر عنه شرب الخمر بعد ذلك لكن يصدر عنه حال عدم وصول التكليف، فيقع البحث في أن اخراج المكلف التكليف عن الوصول الى اللاوصول هل هو على حد اخراجه من القدره الى اللاقدره؟ هذا هو الفرض الجديد.

فان قيل: بأن من حق المولى في المقام عدم تفويت غرضه، و لو من ناحيه ابقاء التكليف تحت دائره حق المولويه، يعنى ان التكليف اذا كان داخلاً في دائره حق المولويه يحرم على المكلف عقلاً تفويته، و لو بهذا المقدار من التفويت، و هو اخراجه عن هذه الدائره، لو قيل بهذا فحينئذٍ في المقام يجب على هذا الشخص معالجه غفلته، لان هذا الشخص قبل أن يمارس عملياته القطعيه و قبل ان يمارس غفلته يوجد عنده تكاليف معلومه بالاجمال داخله في دائره حق المولويه، و يدري انه لو ابقى الغفله على حالها فسوف يخرج هذه التكاليف عن دائره حق المولويه، فاذا قلنا بان المكلف يحرم عليه حتى هذه الحصه من التفويت الناشئه عن اخراج التكليف عن دائره حق المولويه، اذا قلنا بحرمة ذلك عليه، فحينئذٍ يقال في المقام بوجوب العلاج، و إلا فلا. هذا تمام الكلام في قطع القطع.

ص: ٢٤٣

التنبيه الثانى: فى مخالفه العلم التفصيلى**اشاره**

و هو البحث عن الفروع التى استدل الاخباريون بها على ان فى الشريعه احكاماً ظاهريه أو واقعيه تنافى العلم التفصيلى، وقد ذكروا فروعاً.

الفرع الأول [فى درهمى الودعى]**اشاره**

فيما لو اودع شخص عند شخص آخر درهمن، و اودع شخص آخر درهماً فصارت ثلاثه، ثم فقد منها واحد، و بقى اثنان.

قال الاخبارى هنا: ان الحكم هنا على ما ورد فى روايه السكونى، هو اعطاء احد الدرهمين لصاحب الدرهمين، و تقسيم الدرهم الثانى بين الرجلين، فحينئذ لو انتقل النصفان معاً الى شخص ثالث بالبيع و الشراء و نحو ذلك، و فرضنا ان هذا الشخص الثالث اشترى بذلك جاريه، فيعلم تفصيلاً عدم تملكه لهذه الجاريه و عدم ترتيب آثار الملكيه عليه، و مع هذا العلم التفصيلى جؤز الشارع عليه ترتيب الآثار.

يقع الكلام تاره فى الناحيه الفقهيه، و أخرى فى الناحيه التى أرادها الاخباريون أما من الناحيه الفقهيه فهنا صورتان لهذا الفرع:

[الصوره الاولى: حاله الاختلاط قبل ضياعها]

الصوره الاولى: ان يفرض ان هذا الدراهم الثلاثه التى ضاع منها واحد اختلطت، و امتزجت و ضاعت بعد الامتزاج.

و أخرى: يفرض انها بلا اختلاط و لا امتزاج ضاع واحد و تردد الامر، كما لو فرض انه اودع كل درهم فى خزانه، و ضاع احد الدراهم الثلاثه، و لا يعرف ان هذا الدرهم لصاحب الدرهمين، أو لصاحب الدرهم الواحد، فهنا فى الحقيقه فرعان:

الفرع الأول: فيما اذا حصل الامتزاج و الاختلاط ثم ضاع درهم واحد، و له وجوده ثلاثه:

الوجه الأول: هو ان يقال باعطاء صاحب الدرهم درهماً، و تقسيم الدرهم الثانى بينهما على ما قال الاخباريون، و ذلك إما استناداً الى روايه السكونى، أو الى قاعده العدل و الانصاف، التى سوف نتكلم عنها ان شاء الله تعالى.

ص: ٢٦٤

الوجه الثاني: ان يقال في المقام باعطاء صاحب الدرهمين درهما و ثلثاً، و اعطاء صاحب الدرهم الواحد ثلثين، و ذلك من باب الشركه لحصول الشركه بالاختلاط و الامتزاج، فهذه الدراهم الثلاثه بعد الاختلاط صارت مشتركه بينهم على نسبه واحد من ثلاثه، فاذا ضاع ثلثها فلا بد من التنزيل من كل من الشريكين على النسبه أيضاً، فينقص من صاحب الدرهمين ثلثي درهم، و من ذاك ثلث درهم فيعطى لصاحب الدرهمين درهم و ثلث، و لصاحب الدرهم الواحد ثلثا درهم.

الوجه الثالث: ان يعطى درهم واحد لصاحب الدرهمين و الدرهم الآخر، لا انه ينصف، و لا أنه يثلث، بل يقرع بينهما و أى واحد من الشخصين اصابته القرعه يعطى له بملاك القرعه، هذه وجوه ثلاثه لا بد من التكلم فيها:

أما الوجه الأول و هو اعطاء صاحب الدرهمين احد الدرهمين و تنصيف الدرهم الآخر بين الرجلين فباعتبار ان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المالك، فينصف بينهما، فهذا التنصيف، إما ان يستند فيه الى خبر السكوني الوارد في خصوص هذه المسأله، و إما أن يستند فيه الى قاعده العدل و الانصاف، كما استدل بها السيد الاستاذ، و بنى على حجيتها مستدلاً بالسيره العقلانيه، أما روايه السكوني فلا يمكن الاعتماد عليها في المقام، و ذلك لضعف سندها، فيبقى الكلام في قاعده العدل و الانصاف التي استدل عليها السيد الاستاذ في كلماته بالسيره العقلانيه.

و تفصيل الكلام في ذلك: ان حجيه قاعده العدل و الانصاف المدعاه في كلماته إما أن يقصد بها حجيه هذه القاعده في مورد المخاصمه، بحيث تكون من الأمور التي يفصل بها الحاكم الخصومه على حد البينه و اليمين و نحو ذلك، و إما أن يكون المقصود هو حجيه القاعده في نفسها، و في مقام ترتيب الآثار، فانه من المعلوم ان الحجيه بأحد المعنيين لا يستلزم الحجيه بالمعنى الآخر، فقد يكون شىء حججه بملاك فصل الخصومه و لا- يكون حججه في نفسه في مقام ترتيب الآثار كاليمين مثلاً، فانه حججه في مقام فصل الخصومه؛ و لكنه ليس بحججه في نفسه، فلو ان انساناً اقسم لنا على مطلب ما لا يكون يمينه حججه بالنسبه لنا في مقام ترتيب

ص: ٢٦٥

الآثار إلا- أنه في مورد المرافعه يكون اليمين من المنكر حجه و ملاكاً في مقام فصل الخصومه، و العكس واضح، فان سائر الاصول العمليه و الامارات تكون حججاً في مقام ترتيب آثار الواقع إلا- أنها لا- يصح فصل الخصومه بها، فلا- يصح فصل الخصومه بالاستصحاب مثلاً، إذاً فهذان معنيان للحجيه احدهما لا يطابق الآخر.

فإما ان يدعى الحجيه في مورد المخاصمه كما يناسبه تعبيره بان الحاكم يحكم بالتنصيف و تمثيله في المقام بسائر موارد عمل الحاكم، و إما أن يكون مقصوده الحجيه في نفسها، فان اريد بها الحجيه في مورد المخاصمه بمعنى ان السيره العقلانيه انعقدت في مورد المخاصمه بين شخصين يدعى كل منهما المال، و لا دليل لأحدهما على اثبات دعواه على اعطائهما المال معاً بالتنصيف، و هذه السيره العقلانيه محصلها هو قاعده العدل و الانصاف. ان اريد هذا فيرد عليه حينئذ ان السيره العقلانيه لا يمكن ان تثبت حجيه هنا، و لا تكون ملاكاً لفصل الخصومه بعد ورود العموم الرادع عن غير اليينه و الأيمان، و هو قوله عليه اسلام: «إنما اقضى بينكم بالبينات و الأيمان» فان هذا العموم الحاصر للقضاء بخصوص البينات و الأيمان وارد في مقام استنكار غير هذين الميزانين، و حصر ما ينبغي ان يقضى به في خصوص هذين الامرين، إذاً فمثل هذا العموم ينفي ميزانيه أى شىء آخر غير اليينه و اليمين في مقام فصل الخصومه، و يكون رادعاً عن السيره العقلانيه الداله على ميزانيه غيرهما.

نعم فيما اذا ورد تخصيص في مورد لهذا العموم يلتزم بالتخصيص، كما ورد في بعض الموارد أن الاقرار، باعتراف الفقهاء ايضاً، يكون فاصلاً للخصومه، و القرعه في بعض الموارد تكون فاصله للخصومه، ففي مورد التخصيص يلتزم بالتخصيص بمقتضى القاعده، و في غيرها يرجع الى هذا العموم، فلا يمكن اثبات الحجيه لقاعده العدل و الانصاف، بمعنى كونه فاصلاً للخصومه بالسيره العقلانيه.

نعم يمكن في المقام توجيه قاعده العدل و الانصاف، و بيان حجيتها في مورد المخاصمه، لكن لا بالبيان الذي يتنه السيد الاستاذ، و هو التمسك بالسيره العقلانيه، بل بالتمسك بالدليل اللفظي، و هو الروايات الوارده في موارد فرض

ص: ٢٦٦

مدعين أقام كل منها البيه، و تعارضت البيتان، و لم يكن هناك مرجح لاحدى البيتين على الأخرى، فالامام (ع) يحكم بالتنصيف بينهما، و ظاهر الحكم انه حكم بالتنصيف بعنوان انشاء فصل الخصومه، فيكون هذا جعلاً للحجيه لهذه القاعده بعنوان فصل الخصومه.

و الاستدلال بهذا الدليل يتوقف على نكته، و هي ان نرى ان هذه الحجيه المجعوله لهذه القاعده هل تختص بخصوص مورد تعارض البيتين؟ أو انها تعم سائر الموارد التي لا تكون هناك حجه فاصله للخصومه في مرتبه اسبق؟ مقتضى الجمود على اللفظ هو الاقتصار على خصوص مورد، و هو مورد تعارض البيتين، فكأن وجود بيتين متعارضتين له دخل في مقام جعل الحجيه لقاعده العدل و الانصاف، هذا مقتضى الجمود على اللفظ.

و أما مقتضى الفهم العرفي فهو أن فرض تعارض البيتين استغرق الى جعل الحجيه لقاعده العدل و الانصاف، و لا يفهم العرف ان التعارض بما هو تعارض له دخل في جعل قاعده العدل و الانصاف، و انما يفهم ان التعارض دخيل في قاعده العدل و الانصاف بما انه بحكم عدم البيه، فكأن المقصود بيان ان قاعده العدل و الانصاف فاصله للخصومه في طول البيه في فرض عدم امكان فصل الخصومه بالبيه، فتفصل حينئذ الخصومه بين المدعين بقاعده العدل و الانصاف، فمع استظهار ذلك تلغى خصوصيه التعارض، و يستفاد من مثل هذا النص كون قاعده العدل و الانصاف حجه في مورد الخصومه على وجه الاطلاق و لا بأس بذلك، هذا اذا اريد من الحجيه في موارد المرافعه و المخاصمه.

و أما اذا اريد الحجيه في نفسها و في مقام ترتيب آثار الواقع فهنا صورتان:

الصوره الأولى: ان نفرض ان هناك شخصاً ثالثاً غير اللذين دار المال بينهما،

ذلك الشخص الآخر المسكين مكلف بايصال هذا المال الى مالكه، و مالكه مردد بين هذين الشخصين، فيتكلم في ان هذا الشخص الثالث ما هو تكليفه؟ هل يجرى في حقه قاعده العدل و الانصاف، فيكون تكليفه تنصيف المال نصفين باعطاء احد

ص: ٢٦٧

النصفين لزيد و النصف الآخر لعمر؟ او ان له تكليفاً آخر؟

الصورة الثانية: ان لا يكون هناك شخص ثالث مبتلى بوجود اعطاء المال الى مالكة، بل مال موضوع في الطريق، هذا يدعيه، و ذلك يدعيه، و نحن نعلم ان المال ملك لاحدهما، و عدم وجوب مالك ثالث لعدم وجود شخص ثالث يحتمل كونه مالكا، بل المالك احد هذين الشخصين، فهنا يتكلم فيما هو تكليفهما نفسيهما في مقام حل هذه المشكله

أما الصورة الأولى فيستدل فيها على تشخيص تكليف هذا الشخص بقاعده العدل و الانصاف، و المقصود من الاستدلال بهذه القاعده اثبات امرين: اثبات حكم تكليفي، و إثبات حكم وضعي.

اما الحكم التكليفي فهو كون وظيفته في مقام الخروج عن عهده هذا التكليف الالزامي بتنصيب المال و اعطاء كل منهما نصفاً.

و أما الحكم الوضعي فهو الحكم ظاهراً بعد اعطاء كل منهما نصفاً بملكته لهذا النصف، بحيث يجوز لشخص رابع ان يأتي و يشتري من كل منهما نصف الدرهم باعتبار كونه مالكا له، أما الجنبه التكليفية فيدور أمر هذا الشخص بين شقين في مقام الخروج عن عهده التكليف، و رد الأمانه الى اهلها، فإما أن يوافق قطعياً في نصف الدرهم مع المخالفه قطعاً في النصف الآخر، و ذلك بالتنصيف، و إما ان يوافق في تمام الدرهم احتمالاً مع احتمال المخالفه في تمام الدرهم ايضاً لإعطاء تمام الدرهم لأحد الشخصين، و قد يذكر في مقام تعيين الشق الثاني عليه، و هو الموافقه الاحتماليه، في قبال الشق الأول، و هو الموافقه القطعيه التوأم مع المخالفه القطعيه وجهان:

الوجه الأول: هو تطبيق المبنى المقرر في باب العلم الاجمالي هنا، و ذلك بان يقال: إن المقام بحسب الحقيقه يكون من موارد وجود علمين اجماليين: علم اجمالي بوجود اعطاء نصف الدرهم لهذا، أو حرمة اعطائه نصف الدرهم الآخر، فإن كان مالكاً يجب اعطاؤه نصف الدرهم، و إن لم يكن مالكاً يحرم اعطاؤه نصف

ص: ٢٦٨

الدرهم الآخر، و كذلك بالنسبه الى الشخص الآخر، فهنا علمان اجماليان، هذا الشخص إما أن يوافق كلا العلمين الاجماليين موافقه احتماليه، و إما ان يخالف احدهما قطعاً مع موافقه الآخر قطعاً.

و قد بينا في بحث العلم الاجمالي انه في مثل هذه الموارد يتعين موافقه الاحتماليه لكل من العلمين، فحينئذٍ في مثل هذا المقام يقال بتقديم الشق الثاني على الشق الأول.

و هذا التقريب غير صحيح في المقام، و ذلك لأننا و إن كنا نبني في امثال هذه الموارد في باب العلم الاجمالي الساذج على تقديم الشق الثاني على الشق الأول إلا أن نكته بنائنا على ذلك هو اننا نبني على ان العلم الاجمالي لا ينجز إلا بمقدار الجامع، و مقدار الجامع يتحقق بالموافقه الاحتماليه في كل منهما، إذاً فلا يجوز ارتكاب المخالفه القطعيه و ترك الجامع رأساً في احد العلمين إلا أن هذا انما يكون في غير امثال المقام، فإن لنا تفصيلاً في باب العلم الاجمالي بين العلم الاجمالي الذي نسميه بالعلم الاجمالي الساذج، و بين العلم الاجمالي الآخر الغير الساذج.

ففي العلم الاجمالي الساذج الكلام هو هذا، و لكن في العلم الاجمالي الغير الساذج نقول بتنجز الواقع، و إن العلم الاجمالي ينجز الواقع لا انه ينجز مقدار الجامع، فحينئذٍ لا يأتي مثل هذا الكلام، و مقامنا من هذا القبيل، و توضيح مبني هذا الجواب لا يكون هنا، و انما يكون في بحث العلم الاجمالي ان شاء الله تعالى، حينما يأتي مثل هذا الكلام، و مقامنا من هذا القبيل، و توضيح مبني هذا الجواب لا يكون هنا، و انما يكون في بحث العلم الاجمالي ان شاء الله تعالى، حينما يأتي بحث العلم الاجمالي نوضح الفرق بين العلم الاجمالي الساذج و العلم الاجمالي المعقد، ففي العلم الاجمالي الساذج نقول: انه لا ينجز إلا بمقدار الجامع، و لو دار الأمر بين مخالفه علم اجمالي مخالفه قطعيه مع موافقه علم اجمالي آخر موافقه قطعيه و بين موافقتهما معاً احتمالاً يتعين الشق الثاني على الشق الاول، و اما في العلم الاجمالي المعقد فهناك العلم الاجمالي ينجز الواقع، فالواقع حينئذٍ منجز في كل منهما، فكما تحرم المخالفه القطعيه لكل من العلمين، كذلك تحرم المخالفه الاحتماليه لكل من العلمين فلا يأتي ذلك المبني هنا هذا هو الوجه الأول مع جوابه.

ص: ٢٦٩

الوجه الثانى: ان يقال بان الشق الاول مساوق للترخيص الواقعى، يعنى لو قيل بالترخيص و بجواز اعطاء غير المالك مال المالك فهو جواز واقعى لا- جواز ظاهرى، لأنه جواز مع العلم وجداناً بخلافه، فهو جواز واقعى، و إذا صار جوازاً واقعياً فلا بد من الالتزام بتقييد اطلاق الحرمة الواقعية (لا- يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه) بخلافه على الشق الثانى؛ فانه على الشق الثانى يكون الجواز جوازاً ظاهرياً، جواز اعطاء تمام الدرهم لمن يحتمل كونه مالكاً، و لمن يشك فى كونه مالكاً هذا جواز ظاهرى لأنه يحتمل مطابقتها للواقع، و حيث انه يحتمل مطابقتها للواقع، فيكون حكماً ظاهرياً، فيبقى اطلاق ادله الحرمة على حاله.

فاذا تبينت هذه النقطة و اتضح ان الجواز فى الشق الأول جواز واقعى، بحيث يقيد اطلاق الواقع، و الجواز فى الشق الثانى جواز ظاهرى بحيث يبقى اطلاق الواقع على حاله، يقال: ان اطلاق دليل الحكم الواقعى يعين الشق الثانى فى قبال الشق الأول.

هذا الكلام صحيح فى نفسه يعنى الترخيص فى الشق الأول ترخيص واقعى، و الترخيص فى الشق الثانى ترخيص ظاهرى فلو فرض ان الأمر كان دائراً بين الشقين يتعين بمقتضى اطلاق دليل الحكم الواقعى الشق الثانى فى قبال الشق الأول، إلا أننا لا بد أن نرى هل ان هناك سيره عقلائية فى قبال هذا الاطلاق بحيث تكون حجه على تعيين الشق الاول فى قبال الشق الثانى، أو لا تكون هناك سيره عقلائية؟

و الصحيح عدم وجود مثل هذه السيره و لا أقل من الشك فى مثل هذه السيره، فان القدر المتيقن و المعلوم من السيره انما هو السيره فى المحاكم العقلائية، أى السيره فى موارد المرافعه و المخاصمه، لا السيره فى مقام ترتيب الآثار خارجاً، يعنى لو ان شخصين تداعيا فى مال، و ذهبا الى محكمه عقلائية فقد يقال باننا نطمئن ان هذا الحاكم العقلائى المعاصر للأئمه، عليهم السلام، كان يحكم بالتنصيف فى المقام.

هذا، و لكن قد يدعى انه لا حجه لنا باثباته نفياً و إثباتاً، لاننا قلنا ان قاعده

ص: ۲۷۰

العدل و الانصاف فی حجیتها فی مقام فصل الخصومه لا تحتاج الى السيره العقلایه، بل نثبت حجیتها فی مقام فصل الخصومه بالنص السابق، فلا حاجة الى السيره العقلایه، فالسیره العقلایه انما نسلمها فی موارد فصل الخصومه أی فی المحاکم العقلایه، و أما فی غیر المحاکم العقلایه، فی سیره كل عاقل فی نفسه لو انه استودع مالاً و كان يجب علیه عقلاً ایصال المال الى مالکه كان امیناً ودعیاً، فهل هنا ایضاً یحکم بمقتضى عقلایته، أو یحکم علیه من قبل العقلاء بأن ینصف المال، و یعطى هذا نصفاً و یعطى الآخر نصفاً، فمثل هذه السیره ان لم تكن معلومه العدم فی غیر موارد المخاصمه و المرافعه فهی غیر ثابتة یعنی غیر معلومه الثبوت، بل اننا نقول اکثر من هذا: ان السیره العقلایه و الارتکاز العقلای لیس علی الزام هذا الشخص الثالث الودعی بايصال المال الى مالکه بذلك المعنى الذى صار منشأً للاشکال و ترتب علیه دوران الأمر بین الشقین.

الارتکاز العقلای لا یساعد علی ان هذا الودعی الذى لا یدرى ان هذا الدرهم ملک زید أو ملک عمرو يجب علیه ان یوصله الى واقع المالك بل ان مقدار ما يجب علیه هو تمکین المالك الواقعی منه.

و أما الوجه الثانى فالوجه فی انه باختلاط الدراهم الثلاثه حصلت الشركه الظاهریه، بناءً علی ما ذهب الیه صاحب الجواهر (قده) من ان الاختلاط سبب للشركه الظاهریه بین المالكین أو الملاك، و اصبحت هناك دراهم ثلاثه مشترکه علی نسبه واحد من ثلاثه، بمعنی ان لصاحب الدرهمین ثلثین من كل واحد من الدراهم الثلاثه، و لصاحب الدرهم ثلث فی كل واحد من الثلاثه، فاذا فقد واحد من هذه الدراهم الثلاثه فحیثُ فقد من صاحب الدرهم ثلث درهم و من صاحب الدرهمین ثلث درهم، فیعطى لصاحب الدرهمین درهم و ثلث، و لصاحب الدرهم ثلثا درهم (۱).

و التحقیق فی المقام: إن الشركه الظاهریه بمجرد الاختلاط أمر غیر معقول،

ص: ٢٧١

ولا معنى لها، إذ لا مجال لجعل الحكم الظاهري بالملكية الاشتراكية، و على نحو الاشاعه، مع فرض عدم الشك، فان جعل الحكم الظاهري انما يعقل مع فرض الشك، و هنا كل من المالكين يعلم وجداناً بانه ليس مالكاً للنصف المشاع، أو لثلث المشاع، و أنه لا يترتب عليه آثار الاشاعه ايضاً، و مع العلم الوجداني بعدم الاشاعه في الواقع، و عدم ترتب آثار الاشاعه في الواقع لا معنى لجعل الاشاعه بحسب الحكم الظاهري المتقوم بالشك، فالاشاعه هنا و إن ترددت في كلمات جملة من الاكابر كصاحب الجواهر (قده) ان الاختلاط يوجب الشركه الظاهريه، و الاشاعه الظاهريه، إلا انها غير معقوله؛ لعدم امكان جعل الحكم الظاهري في امثال المقام، بل لو دل دليل على الشركه في امثال المقام فهي شركه واقعيه لا ظاهريه.

و الذي دعا صاحب الجواهر و من وافقه من الاكابر و المحققين الى الالتزام بان الاختلاط يكون سبباً للشركه الظاهريه، مع انه امر غير معقول في نفسه، الذي دعاهم الى ذلك هو دفع اشكال وقعوا فيه من حيث انهم في باب الشركه ميزوا بين شركتين:

بين شركه تحصل بالاختلاط و الامتزاج كان يخلط حنطه شخص بحنطه آخر، أو دراهم شخص بدراهم آخر، فتحصل الشركه، هذا احد اسباب الشركه في الفقه.

و بين شركه تحصل بالعقد و يسمى بالشركه العقديه، كما اذا فرض ان شخصين عقدا عقد الشركه، و قالوا: تشاركنا في هذا المقدار من المال، و هذا سبب آخر للشركه و الملكيه الاشاعيه بحسب الخارج.

فهنا سببان للشركه و الاشاعه، احدهما: الاختلاط و الامتزاج، و الآخر: العقد، و حيث ان الفقهاء في باب عقد الشركه قالوا بان عقد الشركه لا يؤثر في حصول الشركه خارجاً إلا بشرط المزج و الاختلاط، فعقد الشركه جزء السبب للشركه، و الجزء الآخر هو المزج و الاختلاط.

و الجمع بين هذين الامرين أدى الى اشكال و هو انه اذا فرض ان المزج و الخلط كان شرطاً في تأثير عقد الشركه، إذا فأى أثر لعقد الشركه في نفسه، مع ان

ص: ٢٧٢

المزج و الخلط فى نفسه سبب للشركه، فمعنى هذا ان عقد الشركه اصبح وجوده كعدمه، فلا معنى لجعل صحه عقد الشركه أو امضائه بعد فرض لغويته فى نفسه.

إذا فرضنا ان هناك سببين للشركه؛ احدهما عقد الشركه و الآخر الاختلاط و الامتراج، و فرضنا ان عقد الشركه لا ينفذ و لا تتحقق الشركه بموجه إلا إذا ترتب عليه الامتراج و الاختلاط، إذاً فى الحقيقه السبب الأول منسلخ عن السببيه، لأنه يحتاج الى السبب الثانى، و السبب الثانى لا يحتاج اليه، فالسبب الثانى تام فى السببيه، و السبب الأول يكون لغواً.

فحينئذٍ صاحب الجواهر الذى التفت الى هذا الاشكال دفعه بحمل الشركه فى الاول على انها شركه واقعيه، و الشركه فى الثانى على انها شركه ظاهريه، بمعنى انه لو حصل الاختلاط و الامتراج بلا عقد فالشركه شركه ظاهريه و فى الواقع يبقى كل واحد منهما على ماله الواقعي.

و أما لو انضم الامتراج و الاختلاط الى عقد الشركه فهنا تحصل الشركه الواقعيه، و تنتقل المملكه الواقعيه من ملكيه غير اشاعيه الى ملكيه اشاعيه، فبهذا الوجه ارادوا ان يصوروا سببيه كل من السبين فى قبال الآخر فحينئذٍ يندفع الاشكال لأن عقد الشركه يكون له اثر و هو قلب المملكه الواقعيه من اللإشاعه الى الاشاعه، و كون الامتراج و الاختلاط شرطاً فى تأثير عقد الشركه فى القلب الواقعي لا يوجب لغويته، لأن الامتراج و الاختلاط حينما يكون وحده بلا عقد الشركه لا يؤثر فى الانقلاب الواقعي، و انما يؤثر فى الشركه الظاهريه، فيبقى للعقد اثره و فائدته و سببته.

هذا هو الذى دعا المحقق صاحب الجواهر و غيره من المحققين الى الالتزام بالشركه الظاهريه فى موارد الاختلاط و الامتراج، و منها موردنا هذا، إلا أننا قلنا بان الالتزام بالشركه الظاهريه غير معقول فى المقام اذ لا موضوع لجعل الحكم الظاهري فى امثال المقام، فلو التزم بالشركه فلا بد من الالتزام بالشركه الواقعيه.

و أما الجواب عن هذا الاشكال الذى كان صاحب الجواهر بصدد الجواب

ص: ٢٧٣

عنه، و انه كيف نميز حينئذ بين هذين السبيين، و نحفظ لكل من السبيين سببته، فالجواب على هذا إما بعدم قبول اصل المبنى القائل بأنه يعتبر في عقد الشركة وقوع الاختلاط و الامتزاج بحسب الخارج، لأن هذا المطلب لا- دليل عليه إلا دعوى الاجماع و دعوى الاجماع عهدتها على مدعيها، و حينئذ يمكن عدم قبول هذا الشرط رأساً، و يقال بان عقد الشركة عقد يحصل بموجبه بمجرد انشائه، و بمجرد ان يقول التاجر ان: اشركنا في هذين الالفين من الدنانير، الشركة، و لا حاجة أن يأتي شخص و يخلط هذه الدنانير، و يجعل عاليها سافلها لأجل ان يحقق بذلك الشركة، فاذا انكرنا اصل المبنى يندفع الاشكال.

و لو فرض انه سلم المبنى، و قيل: ان الاجماع اجماع تعبدى في المقام، لا بد من الأخذ به، فحينئذ الجواب لا يكون ما افاده صاحب الجواهر من التفرقة في سنخ الشركة بان الشركة في الأول واقعيه، و في الثاني ظاهريه، بل يكون الجواب ببيان الفرق بين سنخ المزج لا بين سنخ الشركتين، بان يقال: ان المزج الذى يكون معتبراً في باب عقد الشركة، و يكون شرطاً في تأثير عقد الشركة غير المزج الذى يكون سبباً مستقلاً في نفسه، و ذلك لأن المزج المعتبر في باب عقد الشركة حيث انه لا دليل عليه إلا دعوى الاجماع فالقدر المتيقن من الاجماع هو طبعى المزج بلا اعتبار خصوصيه زائده في المزج، فمجرد المزج ما بين الشئيين كمزج درهم بدرهم و نحو ذلك يكفى في مقام حصول الشركة.

و أما ما يكون سبباً للشركة الواقعيه فليس هو طبعى الاختلاط و الامتزاج، و ذلك لأننا نقول بكون الامتزاج و الاختلاط سبباً للشركة الواقعيه في نفسه، لا- بدليل لفظى حتى تتمسك باطلاق ذلك الدليل اللفظى، بل دللنا على سببيه الاختلاط بالشركة هو الارتكاز العقلاني، يعنى ان المالىن اذا اختلطا و امتزجا بحيث توحد المالىن توحداً من حيث اعتبار الملكيه بحسب الارتكاز العقلاني، لا- يساعد العرف و العقلاء على اعتبار هذا المال المختلط موضوعين في مقام جعل الملكيه، و إن كانا قد يكونان موضوعين باعتبار آخر.

فلو ان انساناً كان عنده كأس من الماء و آخر كان عنده كأس آخر، والقى

ص: ٢٧٤

الكأسان في حب من الماء، فالعرف بحسب ارتكازاته في باب الملكيه يعتبر هذا المجموع من الماء ماء واحداً من حيث جعل الملكيه، يعنى لا يرى صلاحيه ان يتعدد و يتبعض من حيث جعل الملكيه، فيجعل نصف المعين منه لزيد و نصف معين منه لعمرو، و هذا هو نكته الشركه في باب الاختلاط و الامتراج، و من المعلوم انه لو اختلط درهم مع درهم لا يتوحد المال بحيث يأبى العرف بارتكازه عن جعل الملكيه للنصف المعين لزيد و للنصف الآخر منه لعمرو، و انما يحصل هذا في بعض موارد الاختلاط و الامتراج.

و بناءً على هذا المشرب لا يأتي الاشكال، لأننا نقول: ان ما هو سبب مستقل في نفسه للشركه الواقعيه هو مرتبه خاصه من الاختلاط و الامتراج، لا الاختلاط على اطلاقه، و ما هو دخيل في مقام انفاذ عقد الشركه هو الاختلاط و الامتراج و لو بأدنى مرتبه، إذاً فلا يلزم من هذا لغويه العقد، و عدم كونه مؤثراً، بل يكون مؤثراً فيما لو فرض انه حصل الاختلاط بأدنى مراتبه، فانه هنا لا تحصل الشركه إلا بالعقد. و بنفس هذا البيان الذى اندفع به الاشكال يظهر عدم صحه الشركه في المقام، لأنه في هذا الفرع الذى نتكلم فيه لم يحصل اختلاط بتلك المرتبه التى توحد المال في مقام جعل الملكيه بحسب الارتكاز العرفي، فلا موجب للشركه لا واقعاً و لا ظاهراً.

أما الشركه الظاهريه فلانها غير معقوله في المقام، و اما الشركه الواقعيه فلا دليل عليها إلا ارتكاز التوحد في نظر العرف، و ارتكاز التوحد في نظر العرف لا- يثبت في تمام موارد الاختلاط و الامتراج، و انما يثبت في موارد الاختلاط في مرتبه خاصه، و هذه المرتبه الخاصه غير موجوده في المقام. هذا تمام الكلام في تحقيق الوجه الثاني.

و أما الوجه الثالث، و هو ان يعطى احد الدرهمين لصاحب الدرهمين، و الدرهم الآخر نقرع بينهما لأجله. فأى من الشخصين خرج اسمه في القرعه حكم بمالكته له، أى للدرهم الثاني، فيعطى حينئذٍ بتمامه لهذا، أو بتمامه للآخر، لا ينصف، و لا يتلث، فهذا الوجه ظهر حاله مما بيناه في الوجه الأول.

ص: ٢٧٥

و ذلك لأنه إن اريد بالقرعه اجراؤها في موارد المخاصمه و المرافعه فقد عرفنا ان فاصل الخصومه هناك هو قاعده العدل و الانصاف، و القرعه لا دليل على حجيتها بعنوان فصل الخصومه.

و إن اريد اجراؤها كحجه في نفسها في مقام ترتيب الآثار لا بعنوان فصل الخصومه فحينئذ ان اريد اجراؤها بعنوان شخص ثالث و هو الودعي المكلف بايصال المال الى صاحبه فقد قلنا فيما سبق ان الشخص الثالث ليس له تكليف شرعاً بايصال المال الى صاحبه خارجاً، ليقع في الاشكال من حيث انه لا- يعرف صاحبه أ هو هذا ام ذاك، حتى يدفع اشكاله بالقرعه، و يتوهم حينئذ عموم أدله القرعه له، بل ان هذا الشخص الثالث الودعي ليس له تكليف إلا بالتخليه بين المال و صاحبه، و هذا يحصل بدون القرعه.

و إن اريد اجراء القرعه بالنسبه الى الشخصين نفسيهما فيما لو فرض ان نفس الشخصين اللذين يدور امر ملكيه المال بينهما ليسا مدعين، بل كل منهما شاك ايضاً بينه و بين ربه في ملكيته لهذا المال، فهنا لا بأس في اجراء القرعه لاطلاق دليلهما كما اشرنا اليه في الوجه الأول. هذا تمام الكلام في صورته الاختلاط في هذا الفرع.

[الصورة الثانية: حاله عدم الاختلاط]

و أما الصورة الثانيه منه و هي صورته عدم الاختلاط فليس فيها مزيه زائده إلا عدم جريان الوجه الثاني، و هو توهم الشركه لأن توهم الشركه انما يختص بخصوص فرض الاختلاط، و اما فرض عدم الاختلاط فلا يتوهم فيه الشركه، لان مجرد الاشتباه و عدم التمييز لا يحتمل فقهيّاً و لا فقهيّاً انه موجب للاشتراك و الاشاعه، هذا هو تحقيق المائز فقهيّاً في هذا الفرض.

و أما ربطه بمدعى الاخبارى فقد انقده مما قلناه انه إن بنى على الوجه الثالث و هو القرعه في المقام، و اعطى الدرهم لأحد الشخصين فليس هناك مخالفه قطعيه، كما انه إن بنى على الوجه الثاني و هو الشركه، و قلنا بان الشركه شركه واقعيه، حيث ان الشركه الظاهريه غير معقوله في المقام، فيكون الانقلاب واقعيّاً في المقام، فايضاً لا- ينتهى الى المخالفه القطعيه، لا لعلم اجمالى، و لا لعلم تفصيلي.

ص: ٢٧٦

نعم إذا بنى على الوجه الأول يعنى على قاعده العدل و الانصاف، و قلنا بملكيه كل منهما للنصف ظاهراً، بناءً على هذا حينئذٍ يكون منشأ لتصور كلام الاخبارى، إلا- أنه فيما لو بنى على التنصيف و الحكم بملكيه كل منهما لنصف ظاهراً، يلتزم بهذين الحكمين الظاهريين فى مورد لم يلزم منه المخالفه القطعه لعلم اجمالى أو علم تفصيلى، و فى مورد يلزم مخالفه قطعيه لعلم اجمالى، أو علم تفصيلى يرفع اليد عنه لا محاله، لأجل قانون تنجيز العلم الاجمالي و العلم التفصيلى، خصوصاً بعد فرض ان قاعده العدل و الانصاف فى غير مورد المخاصمه لا- دليل عليها إلا السيره العقلانيه على ما قيل، و السيره العقلانيه لا اطلاق لها بحيث تكون معارضه لمنجزيه العلم الاجمالي و التفصيلى. هذا تمام الكلام فى الفرع الأول.

الفرع الثاني [في كتاب البائع]

اشاره

لو اختلف المشتري و البائع بعد فرض وقوع معامله بينهما فى ان المبيع فى هذه المعامله هل كان البضاعه الفلانيه، هل كان كتاب الجواهر، أو كان كتاب الحدائق؟ فالبائع يقول: بعث كتاب الحدائق بعشره دنانير، و المشتري يقول اشتريت كتاب الجواهر بعشره دنانير.

فالكلام فى انه هل وقع البيع على كتاب الجواهر، أو كتاب الحدائق؟ هنا الاخبارى يقول بان الفقهاء تسالموا على وقوع التحالف بينهما، و بعد التحالف يحكم بابقاء كلا- الكتابين عند البائع، و ابقاء عشره دنانير عند المشتري، كل يبقى المال عنده، بعد فرض التحالف من كلا- الطرفين، و عدم نكول احدهما عن الحلف و اليمين، و لو فرض ان شخصاً آخر اشترى هذين الكتابين من البائع يحصل له العلم الاجمالي بعدم جواز التصرف فى احد هذين الكتابين، لأن احد هذين الكتابين مبيع للمشتري و ليس ملكاً للبائع، و بعد ذلك لو فرض انه جعل مجموع هذين الكتابين ثمناً لكتاب آخر، أو لجاريه مثلاً، فيعلم تفصيلاً بعدم تملكه لتمام المثلث، و عدم جواز تصرفه فيه، فهنا تحصل المخالفه مع العلم التفصيلى.

ص: ٢٧٧

و ذكر السيد الأستاذ دام ظله فى التعليق على هذا الفرع ان هذين المتداعيين يتحالفان فى المقام، و بعد التحالف يحكم بانفساخ العقد، إما واقعاً، و إما ظاهراً، و على كل تقدير لا إشكال، فانه إن فرض ان الانفساخ واقعى فالكاتبان ملك واقعى للبائع، و المشتري الثانى اشترى كلا- الكتابين من البائع، فيكون مالكاً لهما حقيقة، و لا تحصل المخالفة للعلم الاجمالي، و لا للعلم التفصيلي بعد ذلك، و إن فرض ان الانفساخ ظاهري فحينئذٍ قد تحصل هناك المخالفة إلا أنه لا بد من الالتزام حفاظاً على قانون منجزه العلم بعدم ترتب الأثر إلا بمقدار لا يعلم بمخالفته للواقع، هذا خلاصه ما افاده.

و الكلام هنا يقع أولاً: فى اصل التحالف.

و ثانياً: فى الانفساخ الظاهري.

و ثالثاً: فى الانفساخ الواقعى.

و رابعاً: فى كيفية الرد على الاخبارى.

الجهة الأولى: كون المقام من موارد التحالف مبنى على اصل فى باب القضاء لا بد من تنقيحه فى كتابه

، و هو ان اليمين شأن المنكر، و بينه شأن المدعى، هذا من الاصول الموضوعية فى كتاب القضاء الثابتة بالنصوص فى مقام تشخيص المدعى و المنكر، و ايضاً حقق فى كتاب القضاء ان المدعى من كان قوله مخالفاً للأصل، و المنكر من كان قوله مطابقاً للأصل، أو مطابقاً للحجه.

و هناك لا- بد و ان يبحث فى ان المقصود من كون المنكر من طابق قوله للأصل هل المراد من المطابقه المطابقه للأصل الجارى فعلاً؟ أو الأصل الجارى بالقوه، و الذى فيه شأنه الجريان؟ و محل الكلام بيتنى على تحقيق ذلك، لأنه ان قيل بان المنكر من كان قوله مطابقاً للحجه الفعلية، و مقصودى من الحجه الفعلية ليس الحجه فى مقام فصل الخصومه، بل الحجه الفعلية فى مقام ترتيب الآثار، و إلا- الحجه فى مقام فصل الخصومه هو الحلف و الشهود و البينه، إذا قيل باشتراط ذلك فى محل الكلام لا يبقى مجال لأن يقال بوجود منكر فى البين، لا هذا منكر، و لا

ص: ٢٧٨

ذاك منكر، و إن كان بحسب الصورة منكرًا فان هذا يدعى وقوع البيع على كتاب الجواهر، و ذاك ينكر وقوع البيع عليه، و ذاك يدعى وقوع البيع على كتاب الحدائق، و هذا ينكر وقوع البيع على كتاب الحدائق، إلا أننا اذا قلنا بان المقياس في المنكر ان يكون قوله مطابقاً للأصل الفعلي، فهنا لا- يوجد اصل فعلي؛ لأن الأصل المتوهم انما هو استصحاب عدم وقوع البيع على كتاب الحدائق، و استصحاب عدم وقوع البيع على كتاب الجواهر، و هذان الاستصحابان متعارضان في نفسيهما و متساقطان بعد فرض العلم بوقوع اصل المعامله، فلا- هذا في انكاره يكون مطابقاً لأصل فعلي، و لا- ذاك في انكاره يكون مطابقاً لأصل فعلي، فيكون المقام من موارد التداعي لا من موارد خصومتين و دعويين و انكارين، و يطبق عليه قوانين باب التداعي، و في باب التداعي لا تحالف.

و اذا فرض أننا بنينا على المبني الثاني، و هو ان المنكر من طابق قوله للأصل الجارى شأنًا لو لا المعارضه لا الأصل الجارى بالفعل، فالخصومه في المقام تنحل الى خصومتين، في كل من الخصومتين مدع و منكر، خصومه انه هل وقع بيع على كتاب الجواهر، أو، لا؟ في هذه الخصومه المشتري مدع و البائع منكر، و خصومه البائع مدع، و المشتري منكر، و كل من المنكرين قوله مطابق للأصل الجارى في نفسه، و حينئذٍ يكون المقام من موارد التحالف اذًا، فادخال المقام في باب التحالف مبني على تحقيق هذه النكته في كتاب القضاء.

و المسأله على ما اظن غير منقحه في كتاب القضاء، إلا أن الأظهر على ما هو المركوز في ذهني من السابق من دون مراجعه لاحقه هو الوجه الثاني؛ أي أن المنكر من كان قوله مطابقاً للأصل الشأني، فحينئذٍ يتم ادراجه في باب التحالف. هذا تمام الكلام في الجهه الأولى.

الجهه الثانيه: [في الانفساخ الظاهري]

انقدح مما حققناه في الفرع السابق في مقام ابطال الشركه الظاهريه ان الانفساخ الظاهري ايضاً غير معقول، كدعوى الشركه الظاهريه هناك من قبل صاحب الجواهر في موارد الاختلاط؛ إذ بعد فرض عدم الشك في الانفساخ

ص: ٢٧٩

الواقعى لا- معنى لفرض الانفساخ الظاهرى، و المفروض انه لا شك فى الانفساخ الواقعى، فتوهم الانفساخ الظاهرى توهم غير معقول؛ لأن المورد لا يقبل جعل الحكم الظاهرى، كما كان الاختلاط لا يقبل جعل الشركه الظاهريه، و انما الشىء الذى ينبغى التكلم فيه هو الجهه الثالثه، و هو أنه هل يحصل هناك انفساخ واقعى أو لا يحصل انفساخ واقعى؟.

الجهه الثالثه: [فى الانفساخ الواقعى]

(و كان ينبغى تقديم الجهه الثالثه على الجهه الثانيه كما واضح) يمكن ان يقرب الانفساخ الواقعى فى المقام بعد فرض معلوميه ان ثبوت الانفساخ فى المقام ليس هو بنص خاص، و انما هو بمقتضى القواعد بلحاظ دليل حجه اليمين بعد أن فرضنا التحالف من كلا الطرفين، فبعد التحالف يمكن ان يقرب الانفساخ فى المقام على مقتضى القواعد، اما بدعوى ان نفس حجه اليمين المقتضيه لانفصال الخصومه تقتضى فى المقام فسخ العقد، إذ لو فرض بقاء العقد على حاله لبقيت الخصومه على حالها، و أما بتقريب ان حجه اليمين توجب فى المقام كون المبيع تالفا على المشتري، أ ليس هذا البائع حلف انه لم يبع كتاب الجواهر، و المفروض عند المشتري ان المبيع هو كتاب الجواهر، و حلف البائع اصيح فاصلاً للخصومه، و حكم الحاكم على طبقه، إذاً فهذا الحلف بحكم اتلاف كتاب الجواهر على المشتري، لأن الحاكم حكم بأنه لا يجوز للمشتري ان يأخذ كتاب الجواهر، و المشتري بعد اليمين لا يجوز له ان يترافع عند حاكم آخر كى يحصل كتاب الجواهر، بل الفقهاء استشكلوا حتى فيما لو وجده خفيه فى ان يأخذه مثلاً، فحينئذٍ فى المقام يكون هذا اليمين اتلاًفاً من قبل البائع لكتاب الجواهر على المشتري، من قبيل لو انه مزقه قبل القبض، و كل مبيع تلف قبل قبضه فهو مضمون على البائع، فهذا الضمان فسر هناك بمعنى انفساخ معامله، بمعنى كونه يتلف من ماله و يكون الثمن للمشتري.

فتوجيه الانفساخ الواقعى بلحاظ دليل حجه اليمين إما بدعوى اقتضاء نفس فصل الخصومه لذلك، و إما بدعوى ان المبيع بعد فرض انفصال الخصومه باليمين يكون بحكم التالف، فيدخل فى باب تلف المبيع قبل قبضه، و قد حقق فى محله ان

ص: ٢٨٠

كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه، هذا ما نتصوره وجهاً بلحاظ دليل حجيه اليمين، إلا أن كلا الأمرين غير تام فى المقام ولا يمكن المساعدة عليهما.

أما الأول فلوضوح ان فصل الخصومه لا- يقتضى انفساخ العقد فى الواقع، فصل الخصومه معناه ان كلا من المدعين ليس له الزام الآخر، لا- البائع له الزام المشتري بأن يعطيه عشره دنانير بلا- ان يعطيه كتاب الجواهر، ولا- المشتري له الزام البائع بان يعطيه كتاب الجواهر فى قبال عشره دنانير، وهذا لا يستلزم انفساخ العقد فى الواقع.

نعم بقاء العقد فى الواقع يوجب تشويشاً على هذين الشخصين، إلا أن مطلق التشويش شىء و مسأله رفع الخصومه شىء آخر، و بعد التمييز بين الأمرين لا يكون هناك مجال لدعوى اقتضاء نفس فصل الخصومه لذلك.

و أما الثانى فهو لو فرض انه يتم فانما يتم فى بعض الموارد، ولا يمكن ان يكون وجهاً تاماً فى سائر الموارد، فانه لا يتم فى غير البيع، لأنها قاعده تعبدية ثبتت بالنص فى خصوص البيع، ولا يتم فى البيع ايضاً فيما لو فرض انه كان بعد القبض، بحيث وقعت الدعوى و التحالف بعد فرض القبض، فلا- يتم الانفساخ فى كثير من فروض المسأله، فلا- يمكن ان يكون وجهاً لما عليه الفقهاء من التحالف بقول مطلق فى هذه المسأله.

فالتحقيق فى مقام تفسير هذا الانفساخ انه بعد فرض التحالف من الطرفين هنا يتحقق خيار الفسخ لأحد هذين الشخصين على نحو الاجمال؛ إذ ان المبيع إما كتاب الجواهر، و إما كتاب الحدائق، فإذا فرض ان المبيع فى المقام كان هو كتاب الجواهر الذى ينكر البائع انه هو الذى وقعت معامله عليه، فالبائع قد تخلف عن تسليم المثلثن الى المشتري، و البيع يتضمن الشرط الضمنى للتسليم، و لجعل الخيار على فرض التخلف عن التسليم كما حقق فى كتاب البيع ان معامله البيعه و سائر المعاملات العقلانيه مبنيه على شرط ضمنى ارتكازى، و هو اشتراط التسليم و التسلم، و روح هذا الشرط مرجعه الى الالزام بالتسليم و التسلم، و جعل الخيار

ص: ٢٨١

على فرض عدم التسليم و التسلم.

و حينئذ في المقام لو فرض ان المبيع كان هو كتاب الجواهر، و لم يسلمه بحسب الخارج، و امتنع عن تسليمه، و تعذر على المشتري الزامه بتسليمه بالرجوع الى الحاكم الشرعي، لانه رجع الى الحاكم الشرعي فحلفه، و البائع حلف بانه لم يبيع كتاب الجواهر، فحكم الحاكم الشرعي بانفصال الخصومه من هذه الناحية، فهذا التسليم اصبح متعذراً بحسب الخارج على المشتري، لان البائع امتنع عن التسليم، و تعذر على المشتري الزامه به، و قد تحقق موضوع الخيار بالنسبة الى المشتري في نظره، فهو الآن بحسب دعواه صاحب الخيار.

و لو فرض ان المبيع كان كتاب الحدائق لا كتاب الجواهر كما يقول البائع، فالآن البائع يكون صاحب الخيار، لأن البائع يقول: بعثك كتاب الحدائق بعشره دنانير، و كتاب الحدائق بين يديه، و يسلمه للمشتري و يريد ثمنه، و لكن المشتري يأبى عن ذلك، لأن المشتري يدعى ان الثمن كان في قبالة كتاب الجواهر لا الحدائق، فقد تخلف المشتري بحسب نظر البائع عن دفع الثمن، و تعذر عليه الزامه لأخذ الثمن، لأنه رجع الى الحاكم الشرعي، حلفه، و المشتري حلف بانه لم يشتري كتاب الحدائق.

إذا ففي نظر البائع هو صاحب الخيار لانه يشترط التسليم و التسلم من كلا الطرفين من ناحيه الثمن، و من ناحيه المثلث يكون المشتري صاحب خيار، و نحن نعلم اجمالاً بأن احدهما صاحب خيار، فلو فرض انهما فسحاً معاً؛ لأن كل منهما يدعى انه صاحب خيار، فنعلم حينئذ تفصيلاً بانفساخ العقد؛ لأن صاحب الخيار المعلوم اجمالاً المررد بينهما فسحاً على أى حال، سواء كان هو البائع، أو كان هو المشتري، و بعد فرض فسحه ينفسخ العقد.

و إذا ضمنا إلى المطلب الاستظهار العرفي، و هو انهما لما تداعيا في هذه المعامله، و تحالفا، أظهر كل منهما عدم الرضى بالمعامله، فالمشتري لا يرضى بها لأن البائع لا يسلمه كتاب الجواهر في قبالة ماله، و البائع لا يرضى

ص: ٢٨٢

بالمعاملة على فرض انه لا يسلم له عشره دنانير فى قبال كتاب الحدائق، بعد فرض هذا الاستظهار حينئذ يكون نفس هذا انشاء للفسخ منهما ايضاً، كما يقول الفقهاء فى عده موارد: ان الفسخ يحصل بغير القصد التفصيلى لانشاء الفسخ.

فحينئذ بعد فرض انضمام هذا الاستظهار المقبول فى كثير من الموارد الى تلك الصناعات يظهر الوجه الفنى للانفساخ الواقعى فى المقام، و ذلك ان احدهما صاحب الخيار جزماً باعتبار تخلف الآخر عن الشرط الضمنى الارتكازى، اذاً فقد فسخ من له الخيار يقيناً، و إذا فسخ فسخ العقد بذلك، فلو فرض انه تم هذا الاستظهار، كما هو تام، يقع الانفساخ فى نفسه، و لو فرض انه غير تام فبعد فرض التحالف و سقوط الخصومه كل منهما بامكانه حل المطلب بالفسخ؛ لأنه يرى نفسه صاحب خيار فالآن يفسخ، فالتحقيق هو الانفساخ الواقعى. هذا هو تحقيق حال الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: و هي كيفية جواب الاخبارى

، انقدح جوابها مما ذكرناه، و ذلك لانه بعد فرض الانفساخ الواقعى بالتقريب الذى ذكرناه فى الجهة السابقة لا تحصل مخالفه لا للعلم الاجمالى، و لا للعلم التفصيلى. هذا كله مع فرض العلم بوقوع اصل المعامله.

و أما لو فرض عدم العلم بوقوع اصل المعامله من قبل شخص ثالث، فالشخص الثالث يمكنه اجراء استصحاب عدم وقوع البيع، لا على هذا، و لا على هذا يعنى حتى على فرض عدم الانفساخ الواقعى ايضاً يمكنه فى المقام اجراء الاستصحابين معاً من دون معارضه، و لا يلزم من ذلك مخالفه لا لعلم اجمالى، و لا لعلم تفصيلى. هذا تمام ما ينبغى ان يقال فى تحقيق هذا الفرع.

الفرع الثالث [فى الجنايه المردد بين الشخصين]

لو علم بجنايه نفسه أو جنايه شخص آخر، و هذا الشخص الآخر تاره يفرض انه ليس لطهارته اثر شرعى بالنسبه الى هذا الشخص، كما لو فرض انه كان ممن لا يجوز الاقتداء به، و لم يكن هناك اثر شرعى مترتب على صلاه الآخر، فى مثل هذا

ص: ٢٨٣

لا يتشكل علم اجمالى بالتكليف بالنسبه اليه، فمرجع علمه الى العلم بانه إما هو مكلف أو غير مكلف، و مثل هذا العلم الاجمالي غير منجز، فاستصحاب الطهاره فى نفسه يجرى بلا معارض.

و اخرى يفرض ان صحه صلاه الآخر كانت موضوعاً لحكم ترخيصى بالنسبه الى الشخص، كما لو كان ممن يجوز الاقتداء به، فعلى فرض صحه صلاته يكون الاقتداء به جائزاً، فى مثل هذا يتشكل علم اجمالى لا محاله، إما بعدم جواز الاقتداء بهذا، و إما بعدم جواز الصلاه بلا غسل، إما وجوب الغسل، و إما حرمة الاقتداء بهذا حتى على فرض الغسل، فمثل هذا العلم الاجمالي يكون منجزاً، و يكون موجباً لتساقط الاصول.

و من هنا يظهر اننا لا نقول بجواز اقتداء هذا الشخص بذلك الشخص الآخر، بأن يقال: ان مثل هذا الجواز مخالفه للعلم التفصيلي، فهذا مصدره على المطلوب، و لا منشأ لهذا الجواز إلا توهم جريان الاستصحابين معاً، مع ان الاستصحابين لا يجريان مع علم اجمالى منجز فى قبالة.

نعم لو فرض انه لا- علم اجمالى فى قبالة يجرى استصحاب الطهاره فى نفس العالم و لا يعارضه استصحاب الطهاره فى الآخر، فيما لو فرض ان الآخر لا يصلح للاقتداء به، و لا يكون موضوعاً للحكم الشرعى بالنسبه الى هذا الشخص. هذا تمام الكلام فى الفرع الثالث.

الفرع الرابع [فى الاختلاف بين الهبه و البيع]

لو اختلف الشخصان فى الهبه و البيع، فقال صاحب اليد: ان هذا الكتاب عندي هديه منك و لا تستحق شيئاً فى قبالة، و قال الآخر: ان هذا الكتاب بعته لك بعشره دراهم، و أستحق عشره دراهم فى مقابله، فهنا يحكم بالتحالف، فكل منهما يحلف على نفي ما يدعيه الآخر، صاحب الكتاب الفعلي يحلف على نفي البيع، و صاحب الكتاب السابق يحلف على نفي الهبه، و بعد التحالف من الطرفين يحكم برجوع الكتاب الى صاحبه الأول، و بعدم مطالبه صاحب الكتاب الثانى لشيء من

ص: ٢٨٤

قبل صاحب الكتاب الأول، و هذا خلاف العلم التفصيلى، فان الكتاب يعلم تفصيلاً انه ملك للصاحب الثانى، إما ملكاً معاوضياً و إما ملكاً مجانياً، فالحكم برجوعه الى صاحب الاول مع فرض العلم التفصيلى بهذا احد موارد النقض على مدعى الاصوليين فى نظر الاخبارى.

و ذكر السيد الاستاذ فى مقام التعليق على هذا الفرع بعد فرض اخراج ما اذا كانت الهبه لازمه، كى لا يقال هناك بان نفس انكار الهبه يكون رجوعاً فيها على حد انكار الطلاق و الوكاله و نحو ذلك، بل يفرض كون الهبه لازمه بحيث لو كان الكتاب موهوباً فلا رد و لا فسخ، ففى هذا الفرض ذكر انه بعد التحالف يحكم بانفساخ العقد بسبب التحالف، فحينئذ يرجع الكتاب الى صاحبه الاول واقعاً على كل تقدير، سواء كان بيعاً أو هبه، و معه فلا يكون هذا خلافاً للعلم التفصيلى.

و الكلام يقع فى جهتين: الجبهه الأولى فى ايقاع التحالف فى المقام، و الجبهه الثانيه فى انه بناءً على التحالف يفسخ العقد، و يرجع الكتاب الى صاحبه الأول، و كل من الامرين غير تام.

اما تحقيق الكلام فى الجبهه الأولى، و هو وقوع التحالف فتوضيحه أن يقال: ان وقوع التحالف فى المقام مبنى على دعوى ان خصومه تنحل الى خصومتين، كما انحلت فى الفرع السابق الى خصومه حول البيع و خصومه تنحل الى خصومتين، كما انحلت فى الفرع السابق الى خصومه حول البيع و خصومه اخرى حول الهبه، و فى كل من الخصومتين مدعٍ و منكر، و حيث انه ليس لكل من المدعين بينه فلا بد لكل من المنكرين ان يحلف، فيكون المورد من موارد التحالف.

و تحقيق الحال فى ذلك انه فى تحديد المدعى و المنكر تاره نقول: لا بد و ان يلحظ الادعاء و الانكار بلحاظ جهه الالزام، و اخرى يقال: ان الادعاء و الانكار يلحظان بلحاظ مصب الدعوى لا بلحاظ جهه الالزام، فهناك بحث فى الفقه معنون فى ان الادعاء و الانكار من المدعى و المنكر هل ميزانه ملاحظه مصب الدعوى؟ فلو فرض ان مصب الدعوى كان ثبوتياً من كل منهما، فكل منهما مدع، و ان فرض بلحاظ جهه الالزام فلا بد حينئذ من النظر الى الجبهه التى يترتب عليها الزام احد

ص: ٢٨٥

الطرفين من قبل الطرف الآخر.

المختار فى كتاب القضاء انما هو ملاحظه جهه الالتزام فى مقام تشخيص المدعى و المنكر، لا ملاحظه مصب الدعوى، و نتكلم على كل من الوجهين:

اذا فرض ان المناط فى الادعاء و الانكار فى المدعى و المنكر هو ملاحظه جهه الالتزام نرى ان مدعى البيع ما هى جهه الزامه للأول؟ فى المقام جهتان بالنسبه إلى مدعى الهبه؛ احدى الجهتين هى دفع العوض، يقول بان هذا الكتاب لم ادفعه لك مجاناً، و انما دفعته لك معوضاً، و عليه فارىد عوضه، هذه جهه الزام ينفىها الثانى، و يقول: لم اشتر منك هذا الكتاب، و انما اخذته هديه منك، فلا تستحق منى العوض. و ثانى الجهتين من الالتزام من قبل البائع على المشتري هى استحقاق نفس العين، على فرض عدم دفع الثمن و فسخ البائع بناءً على الشرط الضمنى الارتكازى الذى ذكرناه، فهذان جهتان من الالتزام.

و الثانى و هو مدعى الهبه ينكر كلا الجهتين؛ ينكر استحقاق البائع الثمن، و ينكر استحقاق البائع الفسخ و استرجاع نفس العين خارجاً حيث انه يرى ان هذا المال انتقل اليه بالهبه، و هو بنفسه ليس له جهه الزام بالنسبه الى البائع بشىء الا ببقاء العين عنده، حتى على فرض فسخه يلزمه بان هذه العين خرجت من ملكك خروجاً مطلقاً و غير مقيد بالفسخ، و اما دعوى الثانى اصل الملكيه فهذا ليس الزاماً للأول، لان الاول يعترف بأصل الملكيه؛ إما بالبيع أو بالهبه، ففى اصل الملكيه لا معنى لأن يقال بان الثانى يلزم الاول، انما الزام الثانى للأول فى مورد الخصومه هو الزامه باطلاق هذه الملكيه و ثبوتها، بحيث لا يرتفع بالفسخ بمعنى انكار الخيار.

فاذا كان الملحوظ جهات الالتزام نرى ان الاصول موافقه لأى واحد من هذه الجهات من الالتزام، لأجل ان نشخص المدعى و المنكر.

اما الجهه الأولى من الزام البائع، و هى الزامه المشتري بالثمن، فهذه الجهه من الالتزام تكون منفيه باستصحاب عدم وقوع البيع على هذا الكتاب، فان

ص: ٢٨٦

استصحاب عدم البيع فى المقام بنفى جهه الالتزام من قبل البائع، و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم وقوع الهبه على هذا الكتاب، على ما سوف يظهر فى تضاعيف الكلام، و الالتزام الاول يكون البائع فيه مدعياً لأنه على خلافه الأصل، و المشتري يكون فيه منكراً.

و أما الجهه الثانيه من الزام البائع، و هى ارجاع نفس العين بعد الفسخ، فهذا مرجعه الى دعوى البائع كون العقد مشتملاً على جعل الخيار، كما ذكرنا، و حينئذ بناء على ما هو المشهور فى حقيقه الخيار، و هو ان جعل الخيار ليس بتقييد و تصرف فى نفس مضمون البيع، و انما هو بانشاء زائد ينضم الى الانشاء البيعى، لا أن الخيار مرجعه الى تحديد الملكيه المجعوله فى باب البيع.

بناءً على هذا ايضاً يكون الاصل فى قبال البائع، لأن الاصل عدم جعل الخيار فى هذه المعامله التى وقعت بين شخصين؛ إذ هى إما بيع و إما هبه، فإن كانت بيعاً فقد جعلت الخيار، و إن كانت هبه فلم يجعل فيها الخيار، فيشكك فى اصل جعل الخيار، فالاصل عدم جعله، فالبايع بكلا إزاميه منفى بالأصل؛ الأول باستصحاب عدم وقوع البيع، و الثانى باستصحاب عدم جعل الخيار، هذا بالنسبه الى جهتي الزام البائع.

و أما جهه الزام المشتري، و هو ادعاء ان العين خرجت عن ملك البائع خروجاً مطلقاً لا يرجع بالفسخ، فهذا مترتب على عدم جعل الخيار، فاذا فرض انه نفى جعل الخيار بناء على المبنى المشهورى باستصحاب عدم جعل الخيار، فيثبت كون العين له مطلقاً، اذاً فالزام المدعى الثانى على الاول الزام على طبق الاصل، و الزام المدعى الاول على الثانى بكلا وجهيه على خلاف الاصل، اذاً فالأول مدع صرف، و الثانى منكر صرف.

يبقى فى المقام اشكال واحد مع جوابه، و هو انه قد يقال بان استصحاب عدم وقوع البيع على المعامله الذى جعلناه نافياً لمدعى الأول معارض باستصحاب عدم وقوع الهبه، و جوابه ان استصحاب عدم وقوع الهبه لا اثر له فى المقام فى مورد

ص: ٢٨٧

المخاصمه؛ لان الآثار التى يريد البائع الزام المشتري بها لا- تثبت الا- باثبات البيع، و استصحاب عدم وقوع الهبه لا- يثبت البيع الا بالملازمه العقليه فيكون مثبتاً، فمجرد نفى الهبه لا يكفى فى مقام اثبات استحقاق البائع الثمن من المشتري أو استحقيقه الفسخ، كما ان انكار المشتري على البائع يكفى فيه نفى وقوع البيع، و لا يحتاج فيه الى اثبات الهبه، فلا البائع ينفعه نفى الهبه فى مقام اثبات مرامه، و لا المشتري يضره نفى الهبه فى مقام تسجيل انكاره، اذاً فاستصحاب عدم وقوع الهبه فى المقام ليس له اثر شرعى فى مورد الخصومه.

نعم لو فرض ان اصل الملكيه كانت مورد الشك، كما اذا انكر المالك الاول اصل الانتقال، و ادعاه الثانى، فهناك اشكال فى جريان استصحاب عدم وقوع الهبه، و لكن حيث ان اصل الملكيه معلومه تفصيلاً فى المقام، و انما الشك فى ان البائع هل يستحق من المشتري الثمن، و على تقدير عدم اعطائه فسخ البيع ام لا؟ و هذا لا يترتب على استصحاب عدم الهبه إلا بناءً على الأصل المثبت.

فان قيل: إن استصحاب عدم الهبه ينقح موضوع الضمان فى المقام، و ذلك لأن هذا المال مال يعلم انه للأول و هو البائع، و قد وقعت يد المشتري عليه، و يشك فى ان هذه اليد التى وقعت على هذا المال هل هى التسليط المجانى، أو بلا تسليط مجانى؟.

يحتمل كونهما مع التسليط المجانى، و يحمّل ان تكون بلا تسليط مجانى، فاستصحاب عدم الهبه ينقح ان هذا مال وقعت عليه يد الغير بلا- تسليط مجانى، و هذا موضوع للحكم بالضمان، لأن موضوعه كل مال وقعت عليه يد الغير من دون تسليط مجانى من قبل المالك، اذاً فاستصحاب عدم وقوع الهبه يكون موجباً لازماً للبائع المشتري، فيكون له اثر شرعى فى المقام، و لا مانع من اجرائه. هذا غايه ما يمكن ان يقال فى تقريب جريان الاستصحاب فى الهبه فى المقام.

إلا أن هذا التقريب غير صحيح، و ذلك لانه ليس عندنا مثل هذا الحكم الشرعى، و انما هذا امر انتزاعى.

ص: ٢٨٨

توضيح ذلك: ان موارد عدم التسليط المجانى على قسمين: تاره يكون فى مورد المعاوضه البيعيه، و هذا هو الذى يسمى بضمان المعاوضه، و يكون مضموناً حينئذٍ بالمسمى، يعنى بالثمن المذكور فى تلك المعامله، و دليل هذا الضمان دليل امضاء تلك المعامله و صحته.

و اخرى يكون عدم التسليط المجانى فى مورد لا يكون هناك ضمان معاوضى لعدم المعاوضه، فيكون مضموناً حينئذٍ بضمان الغرامه، يعنى بضمان اليد، فيكون مضموناً بالمثل اذا كان مثلياً أو بالقيمه اذا كان قيمياً، فهناك ضماناً؛ ضمان المعاوضه، و ضمان اليد.

و يمكننا ان نتترع عنواناً جامعاً بين هذين الضمانين، و نقول: انه فى جميع موارد عدم التسليط المجانى يكون المال مضموناً اذا وقع تحت يد شخص، و هذا ليس حكماً شرعياً مجعولاً بدليل شرعى على موضوع، حتى يقال: اننا باستصحاب عدم التسليط المجانى ننقح موضوع هذا الحكم شرعاً.

بل هنا حكمان ضمانيان؛ ضمان المعاوضه، و ضمان الغرامه، و ضمان المعاوضه مترتب على وقوع المعامله بحسب الخارج، و مجرد عدم التسليط المجانى لا يكفى فى ثبوت هذا الضمان الا بالملازمه العقليه.

و ضمان الغرامه غير محتمله فى المقام، فان الامر بين التسليط المجانى و بين ضمان المعاوضه، اذاً فتقريب استصحاب عدم وقوع الهبه بدعوى ان هذا الاستصحاب ينقح موضوع الضمان تقريب صورى؛ لأن الضمان هنا عنوان انتزاعى من ضمانين مجعولين على موضوعين، احد الموضوعين معلوم العدم فى المقام، و هو ضمان الغرامه، و الموضوع الآخر و هو ضمان المعاوضه لا يمكن اثباته باستصحاب عدم وقوع الهبه إلا بالملازمه العقليه، اذاً فاستصحاب عدم الهبه هنا ليس له اثر شرعى حتى يعارض به استصحاب عدم وقوع البيع.

فلهذا اتضح ان تمام جهات الزام الاول للثانى منفيه بالأصل، وجهه الزام الثانى للأول على طبق الاصل بناءً على المشهور فى باب جعل الخيار، فحينئذٍ

يكون الاول متمحضاً في كونه مدعياً، و الثاني متمحضاً في كونه منكرًا، فاذا فرض ان الثاني و هو مدعى الهبه حلف على نفى البيع سقط استحقاق الاول، و بقيت العين عند الثاني، فلا يبقى مجال للكلام في ان هذه العين كيف يحكم بانها للأول مع العلم التفصيلي بالبطان. هذه صناعه المطلب بناءً على ما هو المختار من ان الملحوظ هو جهة الالتزام.

و اما بناء على ان الملحوظ مصب الدعوى فقد يقال حينئذٍ: ان مصب الدعوى هو عقد الهبه، و كل منهما عقد ثبوتى في نفسه مسبق بالعدم، فينحل المقام الى خصومتين، في كل من الخصومتين مدع و منكر، فلا بد من التحالف، إلا أن هذا ايضاً غير تام، و قد انقذ مما حققناه انه غير صناعى، و ذلك لأن الخصومه الثانيه لا معنى لها، نعم الخصومه في وقوع البيع و عدم وقوعه موجوده لا بد ان يطبق عليها قوانين باب الخصومه المدعى يقيم البيئه، و ان لم يكن له البيئه يحلف المنكر و تسقط الدعوى بالحلف.

و أما الخصومه المدعاه ثانيه و هى الخصومه في وقوع الهبه هذه ليست خصومه، نعم هناك تكاذب في انه هل هناك هبه أو لا؟ لكن ليس كل تكاذب في الدنيا يطبق عليها قانون باب الخصومه، قانون باب الخصومه انما يطبق على خصومه تكون منشأ للالتزام من احد الطرفين بالنسبه الى الآخر، و وقوع الهبه في المقام و عدم وقوعه لا يكون منشأ للالتزام بعد فرض تطابقهما على اصل الملكيه.

الفرع الخامس [الاقرار بالعين الواحدة لشخصين]

لو اقر بعين لزيد، ثم اقر بنفس تلك العين لعمره، فانها تدفع للأول، و يضمن المقر للثاني قيمه ان كان قيماً، أو المثل ان كان مثلياً، مع انه يعلم اجمالاً بعدم استحقاق احدهما لذلك، فلو انتقلا معاً الى شخص ثالث على علم اجمالاً بالبطان في احدهما، و لو اشترى بهما معاً شيئاً ثالثاً علم تفصيلاً بعدم استحقاقه له.

و قد ذكر السيد الاستاذ ان ما افاده الفقهاء في المقام على القاعده، لان دليل حجيه الاقرار يشمل الاقرارين معاً، و بما ان العين تكون تالفه على المقر له ثانياً من

ص: ٢٩٠

قبل المقر بسبب اقراره الاول يضمن بدله لا محاله، و يلتزم بتمام آثار حجيه الاقرارين عدا ما يعلم تفصيلاً (١).

و ما افاده السيد الاستاذ صحيح لا غبار عليه، إلا أنه لا بد من تمحيص لما افاده و تخريج له على قاعده حجيه الاقرارين، فانه ربما يقال بان الاقرار الثاني لا يكون حجه و مشمولاً لدليل نفوذ الاقرار؛ إذا العين بالاقرار الاول قد خرجت الى ملك المقر له أولاً، فيكون الاقرار الثاني اقراراً في حق مال الغير و هو لا يكون نافذاً.

و لكن الصحيح ان تطبيق حجيه الاقرار على الاقرار الثاني، انما يكون بلحاظ المدلول الالتزامى لكلام المقر، لا المدلول المطابقى لان لازم اقراره انه قد اتلف العين على عمرو، فيكون ضامناً لبدلها، و هذا اقرار على نفسه فيكون نافذاً لا- محاله، و لا يشترط فى حجيه الاقرار ان يكون مدلولاً مطابقاً لكلام المقر، و هذا واضح كما ان عدم ترتب الاثر على المدلول المطابقى لكلام المقر، من جهة عدم كونه اقراراً لا يضر بشمول دليل نفوذ الاقرار للمدلول الالتزامى.

١- مصباح الأصول، ج ٢، ص ٦٥.

ص: ٢٩١

العلم الاجمالي

اشاره

ص: ٢٩٣

و الكلام فيه يقع تاره فى تنجيز التكليف به و عدم جريان الأصول فى أطرافه، و أخرى فى الاكتفاء به فى مقام الامتثال، و بعبارة اخرى تاره يتكلم فى العلم الاجمالي فى مرحله التكليف، و اخرى يتكلم فى العلم الاجمالي فى مرحله الامتثال.

[العلم الإجمالى فى مرحله التكليف]

اشاره

أما العلم الاجمالي فى مرحله التكليف فقد تعارف الاصوليون على بحثه مرتين؛ مره فى المقام، و أخرى فى باب البراءه و الاشتغال و المناسب فناً كما قال به المحقق الخراسانى (قدس سره) هو التبعض بان يتكلم فى المقام عن مقدار تنجيز العلم الاجمالي، و انه بنحو العليه او الاقتضاء، و بمستوى حرمة المخالفه القطعيه او وجوب الموافقه القطعيه، فهذا بحث عن احكام العلم. و بعد الفراغ عن عدم عليته للتنجز بمستوى وجوب المخالفه القطعيه تصل النوبه الى البحث فى باب البراءه و الاشتغال عن جريان الاصول و عدمه فى اطراف العلم الاجمالي.

و لكنه بما ان الجهتين من البحث مترابطتان، و يحتاج لى بيان الجهه الثانيه الى تكرار الكلام فى الجهه الاولى لبيان مقدار تأثيره فى توضيح الامر فى الجهه الثانيه فالأولى ذكر الجهتين فى مقام واحد فراراً من التكرار، و حيث إن بعض المباحث و المباني فى العلم الاجمالي فى مرحله التكليف يتوقف تنقيحه على تنقيح المباني فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى فالأولى تأخير بحث العلم الاجمالي فى مرحله التكليف عن بحث الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى.

فمن تلك المباني ما افاده المحقق الخراسانى (قدس سره) من انه ما دامت رتبه الحكم الظاهرى محفوظه مع العلم الاجمالي اذاً لا مانع من قبل العلم الاجمالي من جريان الاصول، فلا يصل تأثير العلم الاجمالي فى التنجيز الى مستوى العليه،

ص: ٢٩٤

فان تنقيح ذلك يبتنى على معرفه نكته الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي كى يرى مقدار انحفاظ تلك النكته مع العلم الاجمالي، و بناءً عليه فنحن نؤجل البحث الاستدلالي حول العلم الاجمالي فى مرحله التكليف الى باب البراءه و الاشتغال.

و لكننا نذكر هنا ما هو المختار فى ذلك بنحو الفتوى محولين اثباته الى مبحث البراءه و الاشتغال فنقول: المختار فى باب العلم الاجمالي فى مرحله التكليف بناءً على ما ذهبنا اليه من انكار قاعده قبح العقاب بلا بيان هو ان العلم الاجمالي ليس عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه و لا- لحرمة المخالفه القطعيه، بل هو مقتضى للتنجيز بكلا المستويين، و معنى الاقتضاء للتنجيز هو كون منجزيته معلقه على عدم مجىء الترخيص من قبل الشارع، كما ان معنى العليه هو كون منجزيته غير معلقه على عدم مجىء الترخيص من قبله.

اما بناءً على المبنى المتعارف فى الاصول من قاعده قبح العقاب بلا بيان فالمختار هو التفصيل بين قسمين من العلم الاجمالي؛ بيان ذلك: ان المعلوم بالعلم الاجمالي اذا لاحظناه فى افق العلم فتاره يكون المقدار المعلوم من الواجب هو القدر القابل للانطباق على كل واحد من طرفى العلم الاجمالي، كما لو علمنا اجمالاً بوجوب الظهر او الجمعه، فالمقدار الداخلى فى افق العلم من الواجب الذى يشار اليه بعنوان احدهما مثلاً نسبتاً الى الظهر او الجمعه على حد سواء، و اخرى يكون المقدار المعلوم من الواجب مشتملاً على قيد لا ينطبق إلا- على الواجب الواقعي، و ان ترددنا نحن فى التطبيق، كما لو علمنا بوجوب اكرام العالم بما هو عالم، و اشتبه عالم بجاهل، فعلمنا اجمالاً بان احدهما واجب الاكرام بما هو عالم فالمقدار الثابت فى افق العلم الاجمالي من الواجب مقيد بقيد لا ينطبق الا على الواجب الواقعي، و هو قيد العالميه و لكننا شككنا فى التطبيق، و فى القسم الاول لو علم المكلف باحد طرفى العلم الاجمالي و كان فى الواقع هو الواجب فقد حصل له العلم باتيان ذات الواجب، ان لم يحصل له العلم باتيان الواجب بما هو واجب.

هذا بخلاف القسم الثانى، اذ لو اكرم احدهما و كان هو العالم واقعاً لم يحصل له العلم باتيان ذات الواجب، فان ذات الواجب عباره عن اضافته الاكرام الى

ص: ٢٩٥

العالم، و هو لا يعلم بالاتيان.

و ما نختاره في القسم الاول هو ان العلم الاجمالي مقتضٍ للتنجيز على مستوى حرمه المخالفه القطعيه، و ليس عله لذلك، و ليس عله و لا- مقتضياً لوجوب الموافقه القطعيه، و في القسم الثاني هو ان العلم الاجمالي مقتضٍ لحرمه المخالفه القطعيه و لوجوب الموافقه القطعيه، و ليس عله لشيء منهما.

و ينبغي في المقام المنع عن توهمات:

[الأول: لا تفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه]

الأول: قد يتوهم ان مقصودنا مما مرّ هو التفصيل بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه، و ان الشبهه في القسم الاول حكميه، و العلم الاجمالي يقتضى فيها حرمه المخالفه القطعيه، و ليس عله لذلك و لا- مقتضياً لوجوب الموافقه القطعيه، و في القسم الثاني موضوعيه، و العلم الاجمالي يقتضى فيها حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه، و لا يكون عله لاحدهما.

و لكن الواقع ان الشبهه الحكميه و ان كانت داخله تحت القسم الاول دائماً إلا أن الشبهه الموضوعيه قد تدخل تحت القسم الأول، و قد تدخل تحت القسم الثاني.

بيان ذلك: ان الشبهه الموضوعيه في الحكم تارة تنشأ من الشبهه في جهه تقييديه في متعلق الحكم مثل ما مضى من فرض العلم بوجوب اكرام العالم و الشك في ان العلم الذي هو جهه تقييديه في المتعلق هل هو موجود في زيد او في عمرو، و هذا هو الذي جعلناه قسماً ثانياً من قسمة العلم الاجمالي.

و أخرى تنشأ من الشبهه في جهه تعليليه في الحكم، كما لو قال المولى: إن نزل المطر فأكرم زيدا، و قال: إن جاء الحجيج فأكرم عمروا، و علمنا إجمالاً بنزول المطر أو مجيء الحجيج، فنعلم إجمالاً بوجوب إكرام أحد الشخصين، فهذه شبهه موضوعيه، و لكن العلم الاجمالي فيها من القسم الاول، لأن الواجب انما هو اضافته الا-كرام الى ذات احدهما لا الى عنوان لا ينطبق الا على الواجب الواقعي.

و ثالثه تنشأ من التردد في القيد المأخوذ في جانب المكلف كما لو قال المولى: يجب على الناذر الحانث لنذر الصوم، و قال: يجب على الحاج المرتكب

ص: ٢٩٦

لبعض محرمات الاحرام التصديق، و علم شخص اجمالاً بكونه مصداقاً لاحد هذين العنوانين، فيعلم اجمالاً بوجود التصديق او الصوم عليه، وهذه ايضاً شبهه موضوعيه داخله في القسم الأول دون الثاني لعدم تعلق التكليف بعنوان خاص لا- ينطبق إلا- على الواجب الواقعي.

[الثاني: ليست كل العلوم الاجماليه من القسم الثاني]

الثاني: قد يتوهم ان العلوم الاجماليه التي يتفق وجودها خارجاً كلها من القسم الثاني، حتى مثل العلم بوجود الظهر او الجمعه، اذ يوجد دائماً عنوان معلوم لا ينطبق إلا على الواجب الواقعي، ففي هذا المثال نعلم مثلاً بوجود ما كان يعلم رسول الله (ص) بوجوده، و هذا العنوان لا ينطبق إلا على الواجب الواقعي.

و الجواب: إن هذا العنوان ليس داخلاً تحت الوجوب لكي ينتج متعلق العلم به، و اضافته الوجوب اليه اضافته تبرعيه.

[الثالث: الخلط بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي]

الثالث: الخلط الواقع في كلمات الاعلام بين باب العلم الاجمالي بالتكليف و باب العلم التفصيلي به مع الشك في المحصل، كما وقع في كلام السيد الاستاذ مع جعل العلم بوجود الصلاه مع الشك في جهه القبلة من باب الشك في المحصل مع العلم التفصيلي في الحكم.

كأن منشأ الاشتباه ما رآه من إباء الوجدان و الارتكاز من القول بعدم اقتضاء العلم في هذا المثال للامثال القطعي، بينما هو يرى عدم اقتضاء العلم الاجمالي للامثال القطعي، فادخل هذا المثال في باب الشك في المحصل مع العلم التفصيلي بأصل الحكم.

و لكن الواقع ان الشك تاره يكون في عنوان المكلف به كما في مثال العلم بوجود الظهر او الجمعه، و اخرى في مصداق المكلف به كما في مثال تردد جهه القبلة او مثال وجوب اكرام العالم مع تردد العالم بين زيد و عمرو، و ثالثه في مقدمه حصول المكلف به كما لو علم بوجود قتل الكافر و شك في حصول القتل من أول رصاصه.

فالثالث هو الشك في المحصل، و الأول و الثاني كلاهما من العلم الاجمالي

ص: ٢٩٧

بالتكليف، إلا أن الأول ضابط للعلم الاجمالي الذي لا يقتضى الامتثال القطعى، و الثانى ضابط للعلم الاجمالي الذى يقتضى الامتثال القطعى كما شرحناه. و بهذا يتحفظ على إباء الوجدان و الارتكاز عن عدم اقتضاء العلم فى هذا المثال للامتثال القطعى.

العلم الاجمالي فى مرحله الامتثال:

و أما العلم الاجمالي فى مرحله الامتثال فالبحث عنه راجع الى المقام، و لا ارتباط له ببحث البراءه و الاشتغال، فان البحث عن كفايه الامتثال بالعلم الاجمالي فى الحكم بفراغ الذمه و عدمه بحث عن حكم العلم، فيناسب ذكره المقام.

و قد وقع الخلاف بين الاعلام فى كفايه الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي فى العبادات، بعد الاتفاق على كفايته فى التوصليات.

و دعوى لزوم الامتثال التفصيلي فى العبادات يمكن تفسيرها باحد وجه ثلاثه:

الأول: دعوى لزوم ذلك لا لوجوبه فى نفسه بل لتحقيق عنوان آخر يجب تحقيقه فى العبادات كقصد الطاعه مثلاً.

الثانى: دعوى وجوبه بنفسه وجوباً شرعياً خطائياً بناءً على امكان اخذه فى الخطاب او غرضياً بناءً على عدم امكان اخذه فى الخطاب.

الثالث: دعوى وجوبه عقلاً اما باقتضاء التكليف ذلك و داعويته له كما يقتضى العمل على طبقه، فهو داخل فى حق الامتثال، او بان يقال بكونه حقاً مستقلاً للمولى فى قبال حق الامتثال.

و هذا نظير ما مضى فى مسأله الموافقه الالتزاميه من ان دعوى الوجوب العقلي لها تاره يكون بمعنى دعوى اقتضاء التكليف لها، و اخرى بمعنى دعوى حق مستقل فى قبال حق الامتثال.

و البحث على الوجه الاول ليس بحثاً فى حكم من الاحكام او متعلقه،

ص: ٢٩٨

فالحكم و المتعلق معلومان و قصد الطاعة مثلاً قد فرض الفراغ عن وجوبه، و انما الكلام فيما يمكن ان يتحقق معه متعلق الحكم و ما لا يمكن، و على الوجه الثانى بحث فقهي صرف، فحال البحث عن وجوب كون الامتثال تفصيلاً شرعاً و عدمه كحال البحث عن وجوب قصد القرية و عدمه.

و أما على الوجه الثالث فهو بحث عن الاحكام الفعلية للقطع و مربوط بما نحن فيه، و على أى حال فالتقريبات التى ذكرها فى المقام لأجل اثبات الامتثال التفصيلى يرجع بعضها إلى الوجه الأول و بعضها الى الوجه الثانى و بعضها الى الوجه الثالث، و مقتضى استيفاء البحث لتمام التقريبات و الخصوصيات فى المقام هو الكلام فى تمام الوجوه الثلاث.

فنقول اما الوجه الأول و هو دعوى الفراغ عن وجوب شىء آخر غير تفصيليه المقام فى العبادات يتوقف على تفصيليه الامتثال، فهذا ما يستفاد من صدر عباره المحقق النائنى (قدس سره) الوارده فى التقريرات، حيث يفهم منها ان العقل يحكم بالاستقلال بان قصد الطاعة الذى اعتبر فى العبادات انما يحسن لدى التمكن من الامتثال التفصيلى اذا كان قد انبعث بامر المولى بالتفصيل، اما الانبعاث من مجرد احتمالها فلا حسن فيه ما دام متمكناً من الامتثال التفصيلى، فيشترط فى العباده ان يكون الانبعاث و قصد الطاعة بنحو حسن عقلاً.

و جاء فى اجود التقريرات دليل على اختصاص الحسن لدى التمكن من الانبعاث التفصيلى بالانبعاث التفصيلى، و لم يذكر هذا الدليل فى تقرير المحقق الكاظمى (قدس سره)، و هو ان احتمال الامر متأخر رتبه عن نفس الأمر، فيكون التحرك و الانبعاث عن احتمال الامر متأخراً رتبه عن نفس الأمر، فيكون التحرك و الانبعاث عن احتمال الامر متأخراً رتبه عن الانبعاث عن احتمال الامر، و بما ان التحرك و الانبعاث فى الامتثال التفصيلى يكون عن نفس الامر فهو الامر الحسن عند التمكن منه، و لا تصل النوبه الى الانبعاث من احتمال الامر إلا لدى العجز عن الانبعاث عن أصل الأمر (١).

ص: ٢٩٩

أقول: إن تأثير تأخر احتمال الامر عن نفس الامر رتبه في اختصاص الحسن بالانبعاث عن نفس الامر مع الامكان دعوى لا برهان عليها. نعم قد يدعى المحقق النائيني (قدس سره) وجدانيتها، و هي ليست الا كدعوى حكم العقل و الوجدان بعدم حسن الامتثال الاجمالي مع التمکن من الامتثال التفصيلي، و ليس في ضم هذه الدعوى الى عدم حسن الامتثال الاجمالي مع التمکن من التفصيلي اثر في المقام.

ثم اننا لم نعرف لما ذا يفترض ان الانبعاث في الامتثال التفصيلي انبعاث عن نفس الامر الذي هو مقدم رتبه على احتماله، بينما الامر بوجوده الواقعي لا- يكون محرکاً، انما المحرك هو ما في نفس المكلف من العلم بالامر او احتماله، و العلم بالامر حال احتمال الامر، و لا يتوهم أى تقدم رتبي له على الاحتمال.

و على اى حال فما مضى من التقريب كان مستفاداً من صدر كلام المحقق النائيني (قده)، و لكنه جاء في ذيل كلامه ما يناقض هذا المعنى، حيث ذكر انه لو تنزلنا عن القطع بعدم حسن الامتثال الاجمالي عند التمکن من الامتثال التفصيلي، و شككنا في ذلك، دخل المورد في مسأله دوران الامر بين التعيين و التخيير، و الاصل في تلك المسأله يقتضى التعيين، و هذا الذيل كما ترى يناسب افتراض كون الامتثال التفصيلي على تقدير وجوبه واجباً في نفسه لا- محققاً لعنوان آخر واجب، و هو قصد الطاعة بشكل حسن، أو حسن الانبعاث، و إلا فلا علاقه لذلك ببحث البراءه و الاشتغال في دوران الامر بن التعيين و التخيير، بل يدخل في مسأله القطع بشغل الذمه و الشك في الفراغ، و الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

و على أى حال فلو سلمنا دخول المسأله في باب البراءه و الاشتغال فبغض النظر عن النقاش في مبنى اصاله التعيين، و ان الصحيح عند الدوران بين التعيين و التخيير هو اصاله التخيير، نكر رجوع الامر في المقام الى باب التعيين و التخيير، بل الامر دائر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، فإننا نعلم بوجود الاثبات بمتعلق الامر بقصد القرية بالمعنى الذى سيأتى ان شاء الله، و نشك في وجوب امر زائد و هو التحرك عن نفس الامر او العلم به و عدمه، و الاصل عند دوران الامر بن الاقل

ص: ٣٠٠

و الاكثر الارتباطيين هو البراءه.

أما اصل ما جاء في صدر التقرير لكلام المحقق النائيني (قده) من افتراض اشتراط العباده بقصد امر حسن عقلاً فيرد عليه:

أولاً: ان الذى ثبت فى الفقه فى العبادات انما هو لزوم قصد التقرب الى الله مع كون الفعل قابلاً للتقرب به، و كلا الامرين ثابتان فيما نحن فيه و لو كان الامتثال اجمالياً مع التمكن من الامتثال التفصيلى، و دليل العباديه منحصر فى الغالب بالاجماع، و القدر المتيقن منه ما ذكرناه، و لا دليل على اشتراط كون العباده بقصد أمر حسن عقلاً.

ثانياً: لو سلمنا ذلك فلا نسلم ما دل عليه وجدان المحقق النائيني من عدم حسن الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلى، بل وجداننا يشهد بحسن ذلك.

ثم ان اجماليه الامتثال و الانبعاث عن احتمال الامر تاره يكون على اساس كون الامر احتمالياً و غير معلوم اصلاً، و اخرى يكون على اساس العلم الاجمالي و الدوران بين المتباينين، و ثالثه يكون على اساس الدوران بين الاقل و الاكثر الارتباطيين.

و ما افاده المحقق النائيني (قده) من كون التحرك عن نفس الامر او عن العلم به مقدماً على التحرك عن احتمال الامر يتأتى على الفرض الأول بلا اشكال.

فلو لم يبحث لمعرفة ما اذا كان هناك امر حقيقه أو لا، و اكتفى بالاتيان بالفعل احتياطاً، فقد تحرك عن احتمال الامر، لا عن نفس الامر، او العلم به.

و أما فى الفرض الثانى فقد قال السيد الاستاذ معترضاً على استاذه المحقق النائيني (قده): إن هذا الوجه لا ينطبق فى المقام، لان التحرك فى الحقيقه تحرك عن امر معلوم لا عن احتمال الأمر، فانه انما اتى بعملين لعلمه الاجمالي بثبوت الامر

ص: ٣٠١

بأحدهما (١).

اقول: إن اصل العلم بالأمر لا يحرك الشخص ابتداء نحو هذا الغرض أو ذاك الغرض، و انما يحركه نحو أى غرض بواسطه احتمال انطباقه على ذاك الغرض، فالاحتمال هو الجزء الاخير للعله المحركه، و هذا فرض متوسط بين فرض كون المحرك ابتداء الأمر المعلوم و فرض كون تمام المحرك هو الاحتمال. و بما ان دعوى عدم حسن التحرك عن احتمال الامر مرجعها الى الوجدان فسعه دائرتها و ضيقها أيضاً بيد الوجدان، فبامكان المحقق النائيني (قده) ان يدعى ان عدما الحسن شامل لهذا الفرض، كما ان بامكان من يدعى مثل هذا الوجدان ان ينكر شموله لهذا الفرض.

و بما ذكرناه ظهر الحال بالنسبه للفرض الثالث، فان قلنا بانحلال الامر المتعلق بالمركب الى الاوامر الضمنيه كان الجزء الاخير للمحرك نحو الجزء المشكوك هو احتمال الامر الضمنى بالنسبه اليه، و إن قلنا بعدم انحلاله كان الجزء الاخير للمحرك نحوه احتمال انطباق المعلوم عليه، فعلى أى حال سعه دائره عدم الحسن و ضيقها بان تشمل او لا تشمل هذا الفرض ترجع الى الوجدان، فمدعى الوجدان قد يدعى شموله لهذا الفرض، و قد ينكر ذلك.

و اما الوجه الثانى، و هو دعوى وجوب الامتثال التفصيلى خطاياً او غرضياً فله تقريران:

الأول: دعوى قيام الدليل و وجوب التفصيليه فى مقام الاثيان بالعباده، و هو ما يدعى فى المقام من قيام الاجمال على بطلان الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلى، و هو كما ترى.

الثانى: ان يقال: انه و ان لم يقم دليل على الوجوب لكنه لم يقم دليل على عدم الوجوب ايضاً، فيبقى احتمال الوجوب منجزاً ما دام لا يمكنه التأمين لا

ص: ٣٠٢

بالاطلاق و لا بالبراءه.

أما الأول فلعدم امكان اخذ هذا القيد فى الكلام بقصد القربه، لانه مما لا يتأتى من قبل الامر و مترتب عليه، و ما لا يمكن اخذه فى الخطاب لا يتم الاطلاق بلحاظه بحسب عالم الاثبات.

و اما الثانى فلأن هذا الوجوب عقلى و ليس وجوباً شرعياً لعدم امكان اخذه فى متعلق الخطاب، و البراءه انما ترفع الحكم الشرعى.

و الواقع ان وجوب تفصيليه الامتثال او ما شابه ذلك كقصد القربه وجوب شرعى حتى بناءً على عدم امكان اخذه فى متعلق الخطاب، فدخل الشىء فى غرض الشارع عباره عن الوجوب الشرعى، و اما العقل فهو يحكم بوجوب امتثال ما هو دخيل فى غرض المولى، و لا يرضى بفوته، و هذا غير كون غرض المولى واجباً عقلياً.

و شبهه عدم جريان البراءه نشأت من التصوير المتعارف لحقيقه الحكم الظاهرى أما بعد معرفه الحكم الظاهرى، و رجوعها الى مدى اهتمام و عدم اهتمام المولى بغرضه كما مرت الاشاره الى ذلك، و سيأتى تفصيلاً فى بحث الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، يتضح جلياً ما ذكرناه هنا من إمكان الرفع الظاهرى فى المقام بالبراءه.

على ان عدم تماميه الاطلاق فى المقام غير مقبول حتى إذا تم ذلك فى قصد القربه، و ذلك لأن ما نسبه المحقق النائنى (قده) على ما ببالى الى الميرزا الشيرازى الكبير كوجه فى مقام تصوير تقييد الخطاب فى باب قصد القربه من ان قصد القربه و ان كان مترتباً على الامر و لا يتأتى الا من قبله فلا يمكن تقييد الامر به، لكن يمكن تقييده بمانعيه الدواعى الاخرى غير داعى القربه بدلاً عن اخذ داعى القربه. شرطاً، فيكون الواجب قبلًا هو الصلاه المقيدة بعدم كونها عن داع آخر غير داعى القربه اقول: هذا الكلام و إن لم يكن تاماً فى قصد القربه لكنه يتم فى المقام.

و توضيح الفرق: إنه فى باب قصد القربه كما لا يتصور قبل الامر صدور

ص: ٣٠٣

الفعل بداعى القربه حسب الفرض كذلك لا يتصور صدوره لا بداع آخر غير داعى القربه، لان هذا مساوق لصدور الفعل بلا داع، و هذا غير معقول فى الافعال الاختيارية، و لكنه يصح نظير هذا الكلام فيما نحن فيه، و ذلك بان يؤخذ فى متعلق الامر قيد عدم الامتثال الاجمالى بدلاً عن اخذ قيد الامتثال الاجمالى، و هذا ممكن قبل الامر. و فائده هذا القيد ارتفاع ما يقابله بحسب الخارج، اذ بعد هذا القيد يصبح الامتثال الاجمالى مستحيلاً، فالتقييد فى بعض الموارد يفيد رفع الحكم عن الفرد الفاقد للقيد، كما فى «اكرم الرجل العالم»، و فى بعض الموارد يفيد اعدام لك الفرد فى الخارج، كما فيما نحن فيه، و كما فيما مضى فى باب أخذ العلم بالحكم مانعاً عن الحكم.

و أما الوجه الثالث، و هو دعوى وجوب الامتثال التفصيلى عقلاً، فتارة يقصد بذلك دعوى اقتضاء نفس التكليف لذلك باعتباره مقتضياً للامتثال، و أخرى يقصد به دعوى حكم العقل بحق مستقل للمولى غير حق الامتثال.

اما الاول فيرد عليه انه بعد فرض عدم دخل تفصيليه الامتثال فى خطاب المولى و فى غرضه لا- معنى لاقتضاء التكليف لها اقتضاء امتثالياً بحكم العقل، و قد مضى توضيح ذلك فى باب الموافقه الالتزاميه، و نقول هنا ايضاً: إن للتكليف اقتضاءين للامتثال:

احدهما: الاقتضاء الذاتى، و هو اقتضائه له بمقدار رغبه العبد فى نفسه لتحصيل اغراض المولى بغض النظر عن حكم العقل العملى بوجوب الطاعة، و هذا الاقتضاء ثابت فى التماس العبد من المولى ايضاً، و الالتماس له محركيه ذاتيه للمولى بقدر ما فى نفس المولى من الرغبه فى تحصيل اغراض عبده، و من الواضح ان هذا الاقتضاء غير معقول فيما نحن فيه، اذ المفروض عدم تعلق غرض المولى بتفصيليه الامتثال، فرغبه العبد لتحصيل اغراض المولى لا اثر لها فى المقام.

و ثانيهما: الاقتضاء العرضى الثابت بحكم العقل الذى هو عبارته عن ادراكه

ص: ٣٠٤

لوجوب تحصيل غرض المولى المهم عنده، وهذا فى الحقيقة متمم للاقتضاء الذاتى، فالعبد ان لم يكن يملك رغبه نفسه فى تحصيل غرض المولى بمقدار يحركه نحو الطاعه فحكم العقل بحسن الطاعه و قبح المعصيه يحركه نحوها، اما اذا فرض ان شيئاً ما غير دخيل فى غرض ما، و انه خارج عن دائره الاقتضاء الذاتى للتكليف فليس من المعقول اقتضاء التكليف له بحكم العقل.

و أما الثانى فتقريبه ان الاطاعه الاجماليه بالتكرار مع التمكن من الاطاعه التفصيليه لعب و استهزاء بأمر المولى، و للمولى حق مستقل يحكم به العقل غير حق الامتثال، و هو حق عدم الاستهزاء و اللعب بأوامره، و يترتب على ذلك بطلان العباده حتى بناء على عدم استحاله اجتماع الامر و النهى، و ذلك على ما حققناه فى محله من ان النهى فى العباده يوجب البطلان لاستحاله قصد التقرب بالقيح سواء قلنا باستحاله اجتماع الامر و النهى أو لا.

و يرد عليه اولاً: النقص بالامتثال الاجمالي بالتوصليات بناء على ما ذهبوا اليه من استحاله اجتماع الامر و النهى، لأن كون التكرار لعباً و استهزاءً بأمر المولى لو تم لم يكن مختصاً بالعبادات، ففى التوصليات ايضاً يكون ذلك لغواً او استهزاءً، و بالتالى يكون قيحاً، فيخرج من تحت عنوان المأمور به، لاستحاله اجتماع الامر و النهى، و بالتالى لا يقتضى الاجزاء، و يكون باطلاً.

و ثانياً: ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) من منع لزوم العبد من التكرار و الاحتياط، اذ قد يكون ذلك بداع عقلايى، كما لو كان اسهل عليه من تحصيل العلم (١). و للمحقق الخراسانى (قده) جواب آخر سيأتى ان شاء الله.

و أورد على هذا الجواب فى الدراسات بان فرض كون التكرار و الاحتياط بداع عقلايى لا يكفى لتصحيح العباده فان العباده بحاجه الى قصد القربه، و لا يكفى فيها مجرد عدم داعى اللعب، فاذا لم يكن الداعى هو قصد القربه تبطل العباده سواء

ص: ٣٠٥

كان الداعى هو داعى اللعب أو داعياً عقلائياً.

و من هنا افيد فى الدراسات ان الصحيح فى الجواب على الاشكال انما هو الجواب الثانى من جوابى المحقق الخراسانى (قده)(١).

أقول: لو كان الاشكال الذى اجاب عليه المحقق الخراسانى (قده) عباره عن دعوى كون سالك الاحتياط تاركاً لترك القربه اعتباراً و منبعثاً عن قصد اللعب لكان كلام الدراسات فى محله، حيث يقال: ان تبديل داعى اللعب بداع عقلائى لا يؤثر شيئاً، فالمهم انما هو تحقيق القربه، و لكن الاشكال الذى جاء فى الكفایه، و اجاب عليه لم يكن هو هذا، و انما هو عباره عن انه مع اللعب بأمر المولى يستحيل قصد القربه، و هذا الاشكال كما ترى ينفى تبديل داعى اللعب بداع عقلائى.

و ثالثاً: اننا لو سلمنا لزوم اللعب كما هو كذلك فى غير فرض ثبوت داع عقلائى، لا نسلم بكونه لعباً بأمر المولى، بل هو لعب فى نفسه غير مربوط بأمر المولى، نظير ما لو اشتهى احد بلا داع عقلائى ان يصلى صلاه الظهر على قمه جبل عال واقع فى مكان خاص، فذهب الى هناك، و صلى متقرباً الى الله تعالى، فهذا و ان صدر من اللاعب لكنه لم يكن لعباً بأمر المولى و استهزاءً به كى يكون قبيحاً عقلاً.

هذا و المحقق الخراسانى (قده) صاغ جوابه عن الاشكال غير الجواب الذى مضى عنه بصياغه***** ان اللعب انما يضر اذا كان لعباً بأمر المولى لا فى كيفيه الطاعه بعد حصول الداعى اليها كما فى المقام (٢).

اقول: ان كان المقصود باللعب فى كيفيه الطاعه ما يكون زائداً على الطاعه و من مقارنات الطاعه فصحيح ان هذا لا يضر بالقربه، اما اذا كان المقصود بذلك كون تلك كيفيه مصداقاً للطاعه فهذا لا- ينبغى الشك كبروياً فى انه يضر بالقربه. اما الكلام فى ذلك صغروياً فلنوضح اولاً انه ينبغى ان يكون المقصود من الطاعه فى

١- الدراسات، ج ٣، ص ٦٠.

٢- كفايه الأصول، المقصد ٦، الأمر السابع، ص ٢٧٤.

ص: ٣٠٦

المقام الطاعة الفعلية لا- ذات الايتان بالواجب، اذ لو كان الواجب في علم الله هو الجمعه مثلا في مورد العلم الاجمالي بوجوب الظهر او الجمعه فمن الواضح ان تكرار العمل بمعنى الايتان بصلاه الظهر منضمنا الى صلاه الجمعه ليس لعبا في كيفية الايتان بالجمعه، اذ ليس ضم الظهر الى الجمعه كيفية للايتان بالجمعه إلا بنحو المسامحة.

اذا فينبغي ان يكون المقصود هو افتراض اللعب في كيفية الطاعة العقلية، بمعنى ان العقل بعد الجزم بالتكليف يحكم بوجوب تحصيل الفراغ العقلي باحد طريقين:

الأول: الايتان بصلاه الجمعه مثلا منضمه الى تحصيل العلم التفصيلي بوجوبها.

الثاني: الايتان بصلاه الجمعه منضمه الى الايتان بصلاه الظهر. و اختيار الثاني دون الاول بلا داع عقلائي لعب.

و بعد هذا نقول: هل المفروض كون مصب هذا اللعب خصوص الايتان بالصلاه الاخرى غير الواجبه، و هي الظهر مثلا، أو المفروض كون مصبه المجموع المركب من الايتان بكل منهما، فان كان المفروض هو الاول لم يضر ذلك بالصلاه الواجبه، و هي الجمعه مثلا، لأن اللعب غير منصب عليها، و إن كان المفروض هو الثاني فالايتان بصلاه الجمعه جزء اللعب. و هذا حاله حال اللعب المستقل بصلاه الجمعه، ينافي القربه، و يبطل الصلاه، و على اى حال فقد تحصل من تمام ما ذكرناه ان الاطاعه الاجماليه تكون في عرض الاطاعه التفصيليه.

تنبيهات

بقي التنبيه على أمور:

الأمر الأول:

انه لو سلمنا ان الامتثال الاجمالي الوجداني في طول التفصيلي الوجداني كما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) فهل نسلم ايضا كونه في طول الامتثال التفصيلي التعبدي، فلا يجوز التنزل اليه الا بعد عدم التمكن التفصيلي

ص: ٣٠٧

التعبدي ايضا، ام لا؟ اختار المحقق النائيني (قدس سره) الطولية هنا ايضا.

و تحقيق الكلام في ذلك ان الامر يختلف باختلاف مباني المنع عن الامتثال الاجمالي المتقدمه، فعلى المبني الاول الذي اختاره المحقق النائيني (قدس سره) يختلف الحال باختلاف تقارير بحثه، فان اقتصر فيه على ما جاء في تقارير الشيخ الكاظمي (قدس سره) من دعوى ان الامتثال الاجمالي لا حسن فيه مع التمكن من الامتثال التفصيلي (١) أمكن اجراء هذه الدعوى في المقام ايضا، فان هذا الكلام ليس كلاما برهانيا، و انما هي دعوى وجدانية، امر تمديدها و تقصيرها بيد صاحب الوجدان المدعي.

و ان استدل على ذلك بما في اجود التقارير من ان التحرك عن احتمال الامر متأخر رتبه عن التحرك عن نفس الامر، لان احتمال الامر متأخر رتبه عن الأمر (٢)، فهذا الكلام لا يأتي فيما نحن فيه، اذ لو سلم ان التحرك في الامتثال التفصيلي الوجداني يكون عن نفس الامر، و غض النظر عما مر من ان التحرك فيه تحرك عن العلم بالأمر الذي هو في طول الامر ايضا كلاحتمال فمن الواضح فيما نحن فيه ان التحرك يكون عن احتمال الامر. فلو علم اجمالا مثلا بوجود الظهر او الجمعه، و قامت اماره تعبيه على وجوب الظهر، فصلى الظهر، كان تحركه ناشئا عن انطباق المعلوم بالاجمال واقعا على الظهر، و لو فرض ان دليل حجية الاماره يجعل العلم و الطريقيه اعتبارا فان العلم الاعتباري لو كان له اثر فآثره انما هو جعل هذا الاحتمال منجزا لا كونه بالمباشرة موجبا للتحرك كالعلم الحقيقي، و لذا لو جعل شيء علميا اعتبارا أو تشريعا، و كان العبد يقطع بمخالفه ذلك للواقع لم يتحرك نحو اثر المعلوم قطعاً.

و هذا الكلام الذي ذكرناه انما هو مشى على مباني المحقق النائيني (قده). اما نحن فنقول على ما سيظهر مفصلا ان شاء الله: ان هذا الاحتمال كان منجزا بواسطه

١- فوائد الأصول، ج ٣، ص ٧٣.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٤٤.

ص: ٣٠٨

العلم الاجمالي، و اثر الاماره انما هو سلب المنجزيه عن احتمال الطرف الآخر، و لا نجعل هذا اشكالا مستقلا على المحقق النائيني (قده) لعدم تماميته على مبانيه.

و على المبني الثاني، و هو وجوب الامتثال التفصيلي خطايا او غرضيا، يمكن تطبيق المبني على ما نحن فيه ايضا بكلا تقريبيه، أعنى تقريب الاستدلال بالاجماع و تقريب الاستدلال باحتمال الدخل في الغرض.

اما الاول فلأن ما ذكر في كلماتهم من دعوى الاجماع على بطلان عمل الشخص التارك لطريقي الاجتهاد و التقليد يشمل موارد الامتثال التعبدى، كيف و التقليد ليس إلا أخذًا بالتعبد، و كذلك الاجتهاد غالبا.

و أما الثاني فلأن من يحتمل دخل التفصيليه في الغرض في الامتثال الوجداني قد يحتمل ذلك في الامتثال التعبدى ايضا، فيقدمه على الامتثال الاجمالي الوجداني.

و على المبني الثالث، أعنى بذلك لزوم الامتثال التفصيلي لكون الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي لعبا بأمر المولى، فهذا الوجه لا يتأتى فيما نحن فيه، اذ كيف يكون الامتثال الاجمالي في المقام لعبا؟ هل هو لعب في قبال التفصيلي التعبدى، او هو لعب في قبال الجمع بين التفصيلي التعبدى و الاجمالي؟

فان قيل بالاول أورد عليه وضوح وجود داع عقلائي في الامتثال الاجمالي في المقام، و هو تحصيل القطع في امتثال الامر الواقعي الذي لا يحصل بالامتثال التفصيلي التعبدى، و ان قيل بالثاني أورد عليه ان الاقتصار على الامتثال الاجمالي الوجداني في مقابل الجمع بينه و بين التفصيلي التعبدى اقتصر على الاقل مؤونه في مقابل الاكثر، و الاخف مؤونه في مقابل الاثقل، و هذا مشتمل على داع عقلائي، و ليس لعبا، فمثلا لو دار الامر بين ان يعمل ابتداء بالاحتياط بالجمع بين الظهر و الجمع و ان يحصل اولا اماره على وجوب احدهما بالتعيين، ثم يجمع بينهما، فمن الواضح ان الاول اقل و اخف مؤونه، و ليس اختياره لعبا، و ان اتفق انه لم تكن في تحصيل الاماره اى مؤونه و مشقه كان اختيار كل واحد منهما في قبال الآخر

ص: ٣٠٩

اختياراً لأحد امرين متساويين في المثونه في قبال الآخر و لا معنى للحكم على احدهما بكونه لعبا.

الأمر الثاني:

ان المستشكلين في الامتثال الاجمالي يعترفون بعدم الاشكال فيه في موردين:

الأول: فرض عدم التمکن من الامتثال التفصيلي، و هذا واضح لعدم تأتى شىء من الوجوه السابقه فيه، فلا يأتى فيه مثلاً اشكال تأمر الانبعاث عن احتمال الامر عن الانبعاث عن نفس الامر، اذ المفروض عدم التمکن من الانبعاث عن نفس الامر، و لا اشكال للعب كما هو واضح، و لا دخل لتفصيليه الامتثال في الخطاب او الغرض، اذ لو احتملنا دخلها في ذلك لا نحتمل دخلها بمستوى دخل الطهاره الحديثه بناء على سقوط الصلاه من فاقد الطهورين، غاية الامر فرض دخلها على حد دخل سائر الاجزاء و الشرائط غير الركنيه اى التى تسقط بالعجز.

نعم بناء على بعض المباني الضعيفه في مقام الاستشكال في مقام الامتثال، تركنا ذكرها فيما سبق لكونها في غاية الضعف، يسرى الاشكال في المقام أيضاً.

فمثلاً لو كان مبني الاشكال اعتبار قصد الوجه بالنحو الذى يقوله المتكلمون كان الاشكال سارياً، و لا يهمننا تفصيل الكلام في ذلك.

الثانى: فرض عدم وجوب الامتثال عقلاً كما لو كان الحكم استجابياً، أو كان الحكم احتمالياً غير معلوم اجمالاً مع وجود المؤمن في قبال الاحتمال.

و لكن الواقع ان الاشكال على بعض المباني يسرى في المقام، كما لو كان مبني الاشكال هو لزوم اللعب، اذ لا يفرق في كون التكرار لعباً بأمر المولى مع التمکن من الامتثال التفصيلي بين فرض وجوب الامتثال و عدمه.

الأمر الثالث: قد عرفت ان الحق كون الامتثال الاجمالي الوجداني في عرض الامتثال التفصيلي لا في طوله، و اما الامتثال الاجمالي التعبدي فهو ايضاً في عرض الامتثال التفصيلي، لما مر من بطلان تمام مباني الاشكال، و لو دلت البيئه أو اصاله الطهاره او غير ذلك على طهاره احد الثوبين لكفى الصلاه في كليهما على وجه

ص: ٣١٠

التكرار و ان كان متمكنا من الامتثال التفصيلي.

نعم قد يفترض ان دليل التعبد انما اثبت التعبد في فرض انسداد باب العلم و عدم التمكن من تفصيله، فيكون الامتثال الاجمالي التعبدى حينئذ في عرض الامتثال التفصيلي التعبدى فحسب، و لا يكون في عرض الامتثال التفصيلي الوجداني، كما لا يكون في عرض الامتثال الاجمالي الوجداني ايضا اذا كان دليل التعبد غير شامل لفرض التمكن من العلم و لو اجمالا، و هذا غير مرتبط بما نحن فيه.

الخلاصه: ان الامتثال الاجمالي التعبدى في نفسه ليس في طول التفصيلي بل في عرضه، اما عدم صحته احيانا في قبال الامتثال الوجداني فهو مطلب آخر.

و يستثنى من صحه الامتثال الوجداني التعبدى مورد واحد، توضيح ذلك: ان دليل التعبد تاره ينصب على مورد معين، ثم يقع الاشتباه، كما لو دلت البيئه او اصاله الطهاره على طهاره ثوب معين، ثم وقع الاشتباه بينه و بين ثوب آخر، و هنا لا اشكال في جواز الصلاه مرتين؛ مره بهذا الثوب و مره بالثوب الآخر، فان هذا يؤدي الى العلم بالصلاه في ثوب محكوم بالطهاره تعبدا، و اخرى يفرض تردد مورده من اول الامر بين ثوبين مثلا، و هذا يتصور على نحوين:

الأول: ان يكون لمورده نحو تعين في الواقع بغض النظر عن ذلك الحكم، بحيث يمكن لمن يعلم الغيب ان يشير إليه معينا، و لو فرض كذب الدليل، كما لو كان احد الثوبين ملكا لزيد، و وقع الاشتباه بين ما هو ملك لزيد و ما هو ليس ملكه، و البيئه او اصاله الطهاره دلت على طهاره الثوب الذي هو ملك لزيد، و هنا ايضا يجوز تكرار الصلاه بالثوب، اذ بذلك يحصل له العلم بانه قد صلى بثوب محكوم بالطهاره واقعا.

الثاني: ان لا يكون لمورده تعين كذلك، بحيث لو كان الدليل كاذبا لم يكن حتى لعلم الغيوب ان يشير الى فرد معين بأنه هو مصب الدليل، كما لو علم اجمالا بنجاسه احد الثوبين، و احتمل نجاستهما معا، و لم يكن للثوب المعلوم نجاسته اى

ص: ٣١١

تعيين من قبل غير تلك النجاسة، و دلت اصاله الطهاره على طهاره الثوب الآخر، او دلت اليينه على طهاره غير ما علمت نجاسته من دون فرض أى تعيين له بغير هذا العنوان، فلو فرض فى الواقع كلاهما نجسا لم يكن لمصب الاصل او اليينه تعيين فى الواقع.

فحينئذ لو كانت مثبتات ذلك الدليل حجه كما هو الحال فى اليينه، جاز تكرار الصلاه فى الثوبين، اذ يثبت حينئذ بالملازمه انه صلى فى ثوب محكوم بالطهاره تعبدا، اما لو لم تكن مثبتاته حجه، كما فى اصاله الطهاره لم يجز تكرار الصلاه فى الثوبين، اذ لا تنفعه اصاله الطهاره فى المقام شيئا لا بمدلولها الالتزامى و لا بمدلولها المطابقي؛ اما الاول فلان المفروض عدم حجه مثبتاتها، و اما الثانى فلأنه من المحتمل ان لا يكون لموردها تعيين حتى فى الواقع، فلا نستطيع ان نحكم بثبوت الطهاره لثوب وقعت فيه الصلاه.

هذا تمام الكلام فيما كان يليق بنا التعرض له فى مبحث العلم الاجمالى فى مرحله الامتثال. و ذكروا هنا بعض الأمور الأخرى لا يهمننا التعرض لها، فتم الكلام فى القطع.

هذا تمام ما أفاض به علينا أستاذنا الأعظم المحقق المدقق آيه الله العظمى السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره و جزاه الله عن الاسلام و أهله خير الجزاء، من مباحث القطع، و قد تم الفراغ من تحريره فى النجف الاشرف فى مدرسه الصدر الاعظم الدينيه، و كان تاريخ الشروع يوم الاربعاء الخامس عشر من شهر ربيع الثانى سنة الف و ثلاثمائه و ثلاث و ثمانين للهجره.

الامضاء

محمد ابراهيم الانصارى

١٥ من ربيع الثانى ١٤١٦

ص: ٣١٣

فهارس

فهرست الآيات

الآيه الصفحه

١- لينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم ٢١

٢- أحل الله البيع ١١٤

٣- آله أذن لكم أن على الله تفترون ١٣٨

٤- ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ١٥٦

٥- فلا تقل لهما أف ١٨١

فهرست الروايات

الروايه الصفحه

١- إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول كلاهما في النار ٦١

٢- أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ ١٣٣

٣- إن كان في وقت لا يخاف فوت أحدهما فليصل الظهر ٥٧، ٥٩

٤- إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان ٢٦٥

٥- بيع المسلم من الكافر ربا ١٣٦

٦- خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا ١٣٣

٧- ديه إصبع واحد عشره ١٦٤

٨- الطواف بالبيت صلاه ١٤٠

٩- فانه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عما ثقاتنا ١٣٣، ١٣٤

١٠- كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام ١٦

١١- كل ربا بين الوالد و ولده ١٣٦

ص: ٣١٤

١٢- لا صلاة إلا بطهور ١٤٠

١٣- لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه ٢٦٩

١٤- ما أديا عنى فعنى يؤديان ٢٠

١٥- من وجد اليقين فقد وجد برد اليقين ٩٣

١٦- الناس مسلطون على أموالهم ١١٠

فهرست الأعلام**(١) الأنبياء و الأئمة**

آدم (ع): ٣٦ (٣ مرات)

رسول الله (ص): ١٥٦، ١٧٦.

على (أمير المؤمنين «ع»): ٧٦.

الصادق (أبو عبد الله «ع»): ١٦٤.

صاحب الزمان: ١٣٥.

فهرست الاعلام

(٢) الأسماء و الألقاب

أبان (بن تغلب): ١٦٤، ١٦٤، ١٦٥ (٤ مرات)، ٢٥٤.

الآخوند الخراسانى (المحقق الخراسانى، صاحب الكفايه):

١١، ٢٢، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠ (٣ مرات)، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٨٨، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦ (٣ مرات)، ١٠٦ (٥ مرات)، ١٠٧، ١٠٧،

١٠٩، ١٠٩، ١١٢، ١١٣، ١١٣، ١١٥، ١١٥، ١١٩ (٥ مرات)، ١٢٠، ١٢١، ١٢١، ١٢٢، ١٢٢، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٣، ١٢٧،

ص: ٣١٥

١٣٧، ١٣٨، ١٣٨، ١٧٢، ٢٢٠، ٢٩٣، ٣٠٤، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٥.

الأصفهاني (المحقق، محمد حسين):

١٦، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ١٠٩، ١٢٨، ١٤٠، ٢٢٥، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٩.

الأنصاري (الشيخ مرتضى، الشيخ الأعظم):

١١، ٢٤ (٣ مرات)، ٢٦، ٢٦، ٢٧، ٢٧، ٢٨، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٥٦، ٥٧، ٥٨ (٣ مرات)، ٦٠، ٦٠، ٦٣، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ٦٨، ٨٤، ٨٨، ٩٣، ١٠٥، ١٥٣ (٤ مرات)، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٤، ١٩٠.

الأنصاري (آقاي انصاري): ١٣٨.

البروجردى (آيه الله): ١٣٢.

الحلبى: ٥٧، ٥٩.

الحلى (العلامة): ١٥٤.

الخوئى (السيد الخوئى، السيد الأستاذ):

٩، ٢٨، ٣٥، ٥١، ٥١، ٥٣، ٥٧، ٥٧، ٥٩ (٣ مرات)، ٦١، ٦١، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ١٣٠، ١٤٣، ١٤٨ (٣ مرات)، ١٤٩، ١٥١، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠ (٣ مرات)، ١٦١ (٣ مرات)، ١٧٢، ١٧٣، ٢٦٤، ٢٧٧، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٦، ٣٠٠.

زراره: ١٥، ١٠٩، ١٠٩.

السكونى: ٢٦٣، ٢٦٤.

الشيرازى: (الميرزا الشيرازى الكبير): ٥٤، ٧٦، ٧٧، ٣٠٢.

صاحب الجواهر: ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧١، ٢٧٢ (٣ مرات).

صاحب الفصول: ٨١، ٨٢، ٨٢.

الطوسى (المحقق، الخواجا): ٢٢٥.

العراقى (المحقق، آقا ضياء):

ص: ٣١٦

٣٨، ٨١، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٩٨، ٩٩، ٩٩، ١٠١، ١٠١، ١٠٢، ١١٦، ١١٨، ١١٨، ١١٩، ١٢٦، ٢٠٤.

الكاظمى: ٦٧، ٦٧، ٧٨.

النائىنى (المحقق، الميرزا):

١٦، ٢٦، ٤٦، ٤٨، ٥٢، ٥٧، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ٦١، ٧١، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٠، ٩٢، ٩٨، ١٠٠، ١٠٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠،
 ١٣٠، ١٣١ (٣ مرات)، ١٣٢، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٤، ١٣٤، ١٣٥ (٤ مرات)، ١٣٦، ١٣٦، ١٤٠، ١٤١، ١٤١، ١٤٨، ١٤٩، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٨، ١٥٩،
 ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٣، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٤، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ٢٩٨، ٢٩٩، ٢٩٩، ٣٠٠ (٤ مرات)، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٧ (٣
 مرات)، ٣٠٨.

فهرست الاعلام

(٣) الكنى

ابن سينا (الشيخ الرئيس): ٢٢٥، ٢٣٩.

ابن قبه: ٣٨، ٣٨، ٨١، ٨٣، ٨٣.

أبو حنيفة: ١٧٧.

ص: ٣١٧

فهرست الكتب

١- أجود التقريرات: ٤٦، ٤٧، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ١٣٦، ١٨٢، ٢٩٨، ٢٩٨، ٣٠٧.

٢- الاشارات و التنيهاات: ٢٢٥.

٣- تقريرات الكاظمي: ٥٧، ٤٧، ٧٨، ٨٠، ٢٩٨، ٣٠٧.

٤- جامع أحاديث الشيعة: ١٣٢.

٥- جواهر الكلام: ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧١، ٢٧٢ (٣ مرات).

٦- حاشيه الآخوند على الرسائل: ١١٣، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٤.

٧- الدراسات: ٢٨، ٥٢، ٥٣، ١٥٧، ١٦٠.

٨- الرسائل: ١١، ١١، ٥٦، ٤٠، ٤٣، ٧٢، ٧٨، ٧٨، ١١٣، ١٩٠.

٩- رساله اللباس المشكوك: ١٣٦.

١٠- الفصول الغرويه: ٨١، ٨٢.

١١- فلسفتنا: ٣٥.

١٢- الفوائد: ٢٢٠.

١٣- كفايه الأصول: ١١، ١٦، ٢٦، ٤٧، ٤٨، ٧٠، ٧٠، ٧١، ٧١، ٧٢، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١٣، ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢ (٣ مرات)، ١٢٤،

١٣٨، ٣٠٥.

١٤- مقالات الأصول: ٨١.

ص: ٣١٨

فهرست الطوائف و الفرق

الأخباريون: ١٦٤، ١٧٧، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧ (٣ مرات)، ١٨٧ (٤ مرات)، ١٨٨، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ٢٠٥، ٢٥٩، ٢٦٣.

الاشاعره: ٢٠٦، ٢٠٨.

الاشعريون: ٢١٥.

الأصوليون: ١٧٧، ١٧٧، ١٨٩، ١٩٠، ٢٠٤، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٩٣.

أهل السنه: ١٥٤.

الحكماء: ١٦٠.

الشيعة: ٢٢، ١٣٥.

العدليه: ٢١٥، ٢١٥.

الفلاسفه: ١٦٠، ١٦٠، ٢٠٦، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٦.

اللاهوتيون: ٢٠٦.

المجتهدون: ١٧٧.

المحدثون: ١٧٧.

المسيحيون: ٢٠٦.

المصوبه: ١٥٤.

المنطقيون: ٢٠٠.

ص: ٣١٩

فهرست المصادر

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أجود التقريرات.
- ٣- اختيار معرفة الرجال.
- ٤- جامع أحاديث الشيعة.
- ٥- جواهر الكلام.
- ٦- حاشيه المحقق الخراساني على الرسائل.
- ٧- الدراسات.
- ٨- الرسائل.
- ٩- شرح الاشارات.
- ١٠- الفوائد للمحقق الخراساني.
- ١١- فوائد الأصول.
- ١٢- كفايه الأصول.
- ١٣- محاضرات في أصول الفقه.
- ١٤- مستدرک الوسائل.
- ١٥- مصباح الأصول.
- ١٦- مطارح الأنظار.
- ١٧- المعجم المفهرس.
- ١٨- مقالات الأصول.
- ١٩- نهايه الأفكار.

٢٠- نهاية الدرايه.

٢١- وسائل الشيعة.

ص: ٣٢١

فهرست المحتويات

رساله آيه الله العظمى السيد الشهيد محمد باقر الصدر (ره) ٣ مقدمه المؤلف ٥ المباحث العقليه ٧ الجبهه الأولى فى المقسم ١- النقطه الأولى فى شمول المقسم لغير البالغ ١١ ٢- النقطه الثانيه فى شمول المقسم لغير المجتهد ١٣ تحليل عمليه الافتاء، و لها ثلاث مقامات ١٤ المقام الثانى: هل يمكن توجيه الافتاء حسب القاعده ١٥ المقام الثالث: فى الخصوصيه التى يمكن أن تستفاد من كيفيه التقليد ١٦ المقام الأول: البحث فى ادله الأحكام الظاهريه ٢١ الجبهه الثانيه فى الحكم ٢٦ الجبهه الثالثه فى المتعلق ٢٨ هل يقع الشك فى الحكم الظاهرى موضوعا للأصول غير التنزيليه ٢٩ القطع ٣٣ حجيه القطع ٣٥ الجبهه الأولى فى انه حجه أم لا؟ ٣٥ الجبهه الثانيه فى قابليه حجيه القطع للجعل ٣٧ الجبهه الثالثه فى منع الشارع عن العمل بالقطع ٣٧ التحقيق فى المقام ٤٠

ص: ٣٢٢

التجرى ٤٣

١- المقام الأول فى حرمة شرعا ٤٥

الدليل الأول على الحرمة: شمول أدله الأحكام الواقعية للتجرى ٤٥

الدليل الثانى على الحرمة: التجرى قبيح عقلا ٤٨

تذنيب: فى قاعده ان الحسن و القبح انما يستتبعان الحكم الشرعى إذا كان فى سلسله العلل ٥٤

الدليل الثالث على الحرمة: الاجماع ٥٦

الدليل الرابع على الحرمة: الاخبار الداله على ان الانسان يعاقب على نيه السوء ٦٠

البحث الأول: فى دلالة هذه الاخبار على حرمة التجرى ٦١

البحث الثانى: فى الجمع بين الروايات المتعارضة ٦٢

٢- المقام الثانى: فى قبح الفعل المتجرى به عقلا ٦٣

أدله صاحب الكفايه على عدم القبح عقلا ٦٧

الدليل الأول: لا بد أن يكون الفعل اختياريا للمكلف كى يتصف بالحسن ٦٧

الجواب عنه حلا و نقضا ٦٨

الدليل الثانى: ان الفعل المتجرى ليس حراما بعنوان شرب الخل و لا تشرب الخمر ٧١

الجواب عنه ٧١

الدليل الثالث: لا يوجد فى مورد التجرى فعل اختيارى أصلا ٧٢

الجواب عنه ٧٣

الدليل الرابع: النقض فى انقاذ الفريق بتخييل انه ابن المولى ٧٣

الجواب عنه ٧٤

تنبيه: توهم قبح التجرى ناشئ من توهم رجوع الحسن الى المصلحة ٧٤

٣- المقام الثالث: في استحقاق المتجرى للعقاب ٧٥

ص: ٣٢٣

أدله الاستحقاق:

أولها: ما نسب الى الميرزا الشيرازى الكبير (قده) ٧٦

ثانيها: المقدمه الرابعه من برهان الميرزا الشيرازى ٧٧

ثالثها: ما فى رسائل الشيخ الأعظم (قده) ٧٨

تنبيهات:

التنبيه الأول: مخالفه التكليف المنجز تجر بكل أنواع التجز ٧٩

التنبيه الثانى: كيف يجتمع فى التجزى المصلحه و المفسده ٨٠

التنبيه الثالث: فى ثمره البحث ٨٣

قيام الاماره و الأصل مقام القطع ٨٥

الجهه الأولى فى أقسام القطع ٨٧

تصحيح التقسيم بتقريب عرفى ٩٢

تصحيح التقسيم بتقريب علمى دقى ٩٣

الجهه الثانيه فى قيام الامارات و الأصول مقام القطع ٩٥

المقام الأول: قيامهما مقام القطع الطريقي المحض ٩٥

المقام الثانى: قيامهما مقام القطع الموضوعى الطريقي ١٠٤

البحث الأول: فيما هو الممكن من أسنه الحجيه ١٢٥

البحث الثانى: فيما هو الثابت منها ١٣٠

الطائفه الأولى: ما دل على حجيه الخبر بالملازمه ١٣٢

الطائفه الثانيه: ما يكون مجملا من حيث النتيجة ١٣٣

الطائفه الثالثه: ما يناسب الحكم التكليفى دون الطريقيه ١٣٣

البحث الثاني: اللسان الثابت هل يفى بقيام الاماره مقام القطع الطريقي و الموضوعى معا ١٣٤

قيام الأصول مقام القطع ١٤٢

قيامها مقام القطع الموضوعى ١٤٣

أخذ القطع فى موضوع الحكم ١٤٥

ص: ٣٢٤

المقام الأول: فى أخذ القطع بحكم شرطا فى ذلك الحكم ١٥٤

المقام الثانى: فى أخذ القطع بحكم مانعا من ذلك الحكم ١٦٤

تذييل: فى ما يجرى فى الظن من الصور المتقدمه ١٦٨

الاعتبار الأول: انقسام القطع الى طريقي و موضوعى على وجه الصفتيه و الكاشفيه ١٦٩

الاعتبار الثانى: انقسامه الى كونه تمام الموضوع أو جزء الموضوع ١٧٠

الاعتبار الثالث: انقسامه الى كونه موضوعا لخلاف متعلقه و ضده و مثله و نفسه ١٧١

الموافقه الالتزاميه ١٧٤

الجهه الأولى: فى تقريب وجوبها بملاك امتثال احكام المولى و غيره ١٧٤

الجهه الثانيه: حكم الاحتمال على التقريبين المتقدمين ١٧٥

جواز اتباع حكم العقل فى الأحكام الشرعيه ١٧٧

المقدمه الأولى: فى تحقيق محل النزاع ١٧٧

المقدمه الثانيه: بيان استنباط حكم شرعى من الدليل العقلى ١٧٨

المرحله الأولى: فى دعوى عدم جواز التعويل على العقل لقصوره بحسب عالم الجعل ١٨٢

المرحله الثانيه: فى دعوى عدم جواز التعويل على العقل لقصوره بحسب عالم الاستكشاف ١٨٦

الكلام مع الاخباريين بلحاظ العقل النظرى ١٨٧

الفرق بين اليقين الأصولى و اليقين المنطقى ١٨٨

الكلام مع الاخباريين بلحاظ العقل العملى ٢٠٥

المقام الأول: فى العقل العملى نفسه ٢٠٥

الموقف النقضى ٢٠٦

الموقف الحلى ٢١٣

الجهه الأولى: اصل ادراك الحسن و القبح العقليين ٢١٣

ص: ٣٢٥

الجهة الثانية: فى العلاقة بين الحسن و القبح و المصلحه و المفسده ٢١٧

الاحتمال الأول: الارتباط بالمصلحه الشخصيه ٢١٧

الاحتمال الثانى: الارتباط بنوع معين من المصلحه الخاصه ٢٨

الاحتمال الثالث: الارتباط بالمصالح العامه ٢١٩

الجهة الثالثه مدى حقانيه هذا الادراك العقلى ٢٢٦

المقام الأول فى تصوير المدعى و بيان مرجعه ٢٢٧

المقام الثانى ما يبرهن به على بطلان المدعى ٢٣٦

١- البرهان الأشعري ٢٣٦

٢- البرهان الفلسفى ٢٣٦

المقام الثالث فى المواقف من هذا المدعى ٢٣٨

موقف المثبتين ٢٣٩

موقف المشككين ٢٤٠

١- التشكيك على أساس الشبهه الاخباريه ٢٤٠

٢- التشكيك على أساس المنطق التجريبي ٢٤٢

٣- التشكيك على أساس المنطق البرهانى ٢٤٣

المقام الثانى: فى الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع ٢٤٧

المرحله الثالثه: دعوى القصور بحسب عالم الحجيه ٢٥٣

الجهة الأولى: فى استحاله المدعى بحسب التقريب الأول ٢٥٤

الجهة الثانية: البحث الاثباتى لمدعى الاخبارى ٢٥٦

التنبيه الأولى فى قطع القطاع ٢٥٩

التنبيه الثاني في مخاله العلم التفصيلي ٢٤٣

الفرع الأولى في درهمي الودعي ٢٤٣

الصوره الأولى: حاله الاختلاط قبل ضياعهما ٢٤٣

الصوره الثانيه: حاله عدم الاختلاط ٢٧٥

الفرع الثاني في كتابي البائع ٢٧٦

ص: ٣٢٦

الجهه الأولى: كون المقام من مقامات التحالف ٢٧٧

الجهه الثانيه: فى الانفساخ الظاهرى ٢٧٨

الجهه الثالثه: فى الانفساخ الواقعى ٢٧٩

الجهه الرابعه: فى الرد على الاخبارى ٢٨٢

الفرع الثالث: فى الجنابه المردده بين الشخصين ٢٨٢

الفرع الرابع: فى الاختلاف بين الهبه و البيع ٢٨٣

الفرع الخامس: الاقرار بالعين الواحده لشخصين ٢٨٩

العلم الاجمالى ٢٩١

العلم الاجمالى فى مرحله التكليف ٢٩٣

منع عن توهمات فى المقام

الأول: لا تفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه ٢٩٥

الثانى: ليست كل العلوم الاجماليه من القسم الثانى ٢٩٦

الثالث: الخلط بين العلم الاجمالى و العلم التفصيلى ٢٩٦

العلم الاجمالى فى مرحله الامتثال ٢٩٧

تنبيهات:

الأمر الأول: هل الامتثال الاجمالى الوجدانى فى طول الامتثال الاجمالى التعبدى؟ ٣٠٦

الأمر الثانى: لا اشكال فى الامتثال الاجمالى فى موردين ٣٠٩

الأمر الثالث: الامتثال الاجمالى التعبدى فى عرض التفصيلى ٣٠٩

ص: ٣٢٧

فهرست الفهارس

- ١- فهرست الآيات ٣١٣
- ٢- فهرست الروايات ٣١٣
- ٣- فهرست الاعلام:
- ١- الأنبياء و الأئمه ٣١٤
- ٢- الأسماء و الألقاب ٣١٤
- ٣- الكنى ٣١٤
- ٤- فهرست الكتب ٣١٧
- ٥- فهرست الطوائف و الفرق ٣١٨
- ٦- فهرست المصادر ٣١٩
- ٧- فهرست المحتويات ٣٢١
- فهرست الفهارس ٣٢٧

تعريف مركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمتقنين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرنا أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة إلكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمتقنين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتيّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
أصبحان
الغائمة

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الأخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للإيحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

